Günther Hillmann



MARX UND HEGEL

Von der Spekulation zur Dialektik

Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835–1841)

Europäische Verlagsanstalt

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Druck: AZ-Druck, Mannheim
Schutzumschlag: August Bachmeier
Printed in Germany

Vorwort

Der innere Zweck dieser Arbeit ergab sich aus dem Trieb, Abstand zu gewinnen von der Ideologie des offiziellen Marxismus-Leninismus. Um mich aus den Fesseln bürokratisierten Verhaltens zu befreien, half es mir, zu dem Punkt zurückzugehen, an dem die Gestalt dieser Bürokratie ihren Weg begonnen hatte. Wenn schon in der Literatur das stalinistische System in mancher Hinsicht mit dem identischen Subjekt-Objekt Hegels verglichen wurde, dann konnte es interessant sein, Marx' Versuch zu verfolgen, sich aus dem geschlossenen System Hegels zu lösen. Marx hatte damit seinerzeit die Tür zu einem praktischen Verhalten der Denker aufgestoßen. Ich hatte nun Marx aus seinen Schriften und seinem Leben heraus zu interpretieren, dies aber mit dem Bewußtsein, ihn durch die Brille der gegenwärtigen Situation zu sehen, so wie die Generationen vor uns ihn ebenfalls durch die Brille ihrer Probleme gesehen hatten. Ich mußte Marx auf eigene Weise untersuchen, um etwas aufzunehmen, was man uns noch nicht gezeigt hatte. Dabei war es nützlich zu wissen, was bisher dazu geschrieben worden war; aber ich durfte mich nicht daran halten. Kritik und Interesse bildeten so den Leitfaden, an dem ich mich in das Labyrinth der Geschichte vortastete.
Kommend aus der Spaltung des Weltkommunismus, deutete ich die prinzipielle Spaltung der Hegelschen Schule. Von den Pragmatikern gedemütigt und verworfen, sah ich die Theorie des großen Hegel als Resultat der Verdrängung praktischer Sehnsucht. Da mein größter – innerer und äußerer – Gegner in dieser Zeit das dogmatische, weltanschauende Denken war, verstand ich Epikur, der um des Menschen und seines Zwecks willen zu einem der ersten Dogmatiker wurde, und seinen so gegensätzlichen Fortgang im Christentum, das Massen von Menschen aus Willkür, chaotischem Schicksal und Sinnlosigkeit erlöst hatte. Das Hegelsche mit dem Stalinschen System vergleichend, ahnte ich, daß man die Produkte der Stalin-Epoche, die Konzentration der gesellschaftlichen Macht in Ost und West – die nicht nur Herrschaftsbeziehungen ausdrückenden, sondern ebenso

lebensnotwendige Informationen und Verkehrswege organisierenden Apparate –, nicht so verwerfen könne, wie etwa Feuerbach Hegel beiseite geschoben hatte. Erkennend, daß Marx' Abkehr von der Religion schon zu seinen Lebzeiten in einer Weltanschauung zu stranden begann, erkannte ich auch, daß Religion und Weltanschauung so lange lebendig und wirklich sein werden, wie echte Praxis nicht allgemein wird.

Gezwungen, mich aus familiären, heimatlichen, klassenmäßigen, parteilichen Bindungen zu emanzipieren, begann ich zu verstehen, was das Selbstbewußtsein der Junghegelianer bedeutete. Selbst nicht wissend, wohin ich gehen sollte, begriff ich, daß auch früher dies niemand gewußt hatte und daß demzufolge an der Vergangenheit nicht irgendwelche Fehler oder gar moralische Verfehlungen zu tadeln waren. An den geschichtlichen Personen und Gruppen waren vielmehr ihr Gesetz und ihr Maß, ihre Widersprüche oder ihr Mangel festzustellen, ihr Mangel an Energie und Anziehungskraft, an sichernder Orientierung, an Fähigkeit, größere, Leben stiftende Einheiten herzustellen, ihr Mangel an Phantasie, den Umweg zu finden, der den Menschen bisher zu retten vermochte. Befangen aber in den Kategorien der europäischen Arbeitsgesellschaft und in einer mehr reaktiven als freien Tätigkeit, erkannte ich die Bedeutung der Phantasie nicht und sah nicht, daß die verlästerte Utopie oft mehr erreicht hatte als der versierteste Realismus, daß nicht die bloß wissenschaftliche Intention uns hilft, sondern die kritische, auf Praxis gerichtete Theorie.

Aufnehmend das Marxsche Problem der Trennung von Subjekt und Träger der Entwicklung, wurde mir klar, daß diese beiden zusammenfallen müssen, wenn Praxis für alle sowohl Mittel als auch Zweck sein soll. Unfähig, mich selbst zu verwirklichen in dieser Welt der Apparate und Manipulationen, träumte ich von Praxis. Zerrissen von dem Widerstreit des Lebenstriebs und der Schuldkomplexe, heraufsteigend aus der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit der kommunistischen Bewegung, stieß ich überall auf Gegensatz und Widerspruch. Ungeschickt zur Handhabung von Technik jeder Art, verfiel ich auf Methode. Öfter gezwungen, Autorität zu negieren und den wärmenden Schoß der heiligen Uniformität zu zerreißen, forderte ich auf, die Verantwortung für jede methodische Spaltung, überall und zu jeder Zeit, zu übernehmen, im Namen des Zwecks: der Verwirklichung jedes einzelnen Menschen, also einer herrschaftsfreien Gesellschaft, wie Marx sie phantasiert hatte. Marx kann so lange irgendeine Art von Wahrheit beanspruchen, solange er unser

Denken und Handeln befruchtet, solange er unsere Phantasie zu entfesseln imstande ist.
Das vorliegende Thema wurde untersucht, um in München die Würde eines Doktors der Philosophie zu erlangen. Die Arbeit könnte auch als Einübung in Interpretation bezeichnet werden. Da hierbei der Marxsche Text nicht als Illustration fungierte, sondern als in sich zweck- und maßvoller Gegenstand, mußten meine jeweiligen Absichten, Vorstellungen und Vorurteile mehrfach fallengelassen werden. Der Gang dieses Versuchens und Korrigiertwerdens ist, trotz aller nachträglichen Retuschen, noch sichtbar zu machen. Erst in der Mitte des dritten Kapitels stieß ich auf die wesentliche Problematik. Vielleicht kann dieser Teil der Arbeit zeigen, wie man vorzugehen habe, um Marx, nicht einen anderen Autor, zu interpretieren, um das Gesetz des Marxschen Denkens, und also auch seines Handelns, bloßzulegen. Die Konsequenzen der gewonnenen Resultate für die aktuelle Diskussion waren nicht besonders zu entwickeln, sondern dem – mündig gewordenen – Leser zu überlassen.
Ich danke Ernesto Grassi, der die Untersuchung leitete, dem menschlichen und sachlichen Lehrer, dem großzügigen und genauen Arbeiter, dem Künstler der Interpretation, der es versteht, aus dem Werk eines Autors heraus zu sprechen, zugleich aber die Distanz zu ihm zu finden und so das Wesentliche zu zeigen: das früher einmal wirklich Gelebte, uns immer noch Helfende.
Ich danke meiner Mutter, die mir die Mittel zum Abschluß des Studiums gewährte. Und ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Drucklegung dieser Schrift ermöglichte.
Die Arbeit wurde im Januar 1963 abgeschlossen, die Untersuchung der darin behandelten Probleme jedoch fortgesetzt.

München, Januar 1966 Günther Hillmann

I. Einleitung

»Um dem menschlichen Geschlecht zu helfen, muß die Philosophie den gefallenen und schwachen Menschen aufrichten und lenken, nicht ihm die Natur zerrütten, noch ihn in seiner Verderbnis verlassen.«

Giambattista Vico [1]

A. Hegel und Marx im Brennpunkt der Gegenwart

Es bedarf heute keiner besonderen Rechtfertigung mehr, wenn man darangeht, das Verhältnis Marx – Hegel zu untersuchen. Die beiden Denker des Widerspruches und des Progresses bestimmen in immer eindringlicherer Weise die geistigen Formen und Auseinandersetzungen unserer modernen Welt. So scheint es bereits selbstverständlich zu sein, sich mit den durch sie aufgeworfenen Problemen zu beschäftigen.
Aber offensichtlich muß ein neues Unternehmen dieser Art doch begründet werden. Die Literatur über Hegel und Marx hat bereits Ausmaße angenommen, die unübersehbar zu werden drohen. Ein weiteres Elaborat auf diesem Trümmerfeld der einzelnen Bausteine, die sich nicht zusammenfügen lassen, stellt nur eine quantitative Bereicherung dar und bedeutet unter Umständen einen Zuwachs an Verwirrung.
In dieser Anspruchslosigkeit erscheint das Problem denjenigen, die es für prinzipiell unlösbar, ähnlich aber auch denjenigen, die es für prinzipiell gelöst halten. Den letzteren dünkt nur noch Kleinarbeit erforderlich, um die Lücken auszufüllen. Aus dem Durcheinander des Bauplatzes haben sie sich in die Illusion eines Gebäudes geflüchtet, dessen Realität zu beschwören sie nicht müde werden. Die Berechtigung dieses Anspruches ist zu prüfen.
Wo liegen die Gründe für das rapide Anwachsen der Literatur, die das Verhältnis Marx – Hegel objektiviert? Was ist das zunächst vordergründige Anliegen der beiden Denker, das eine solche Fülle von Energie auszusenden in der Lage war?
Die Frage nach dem einfachen Wesen der Erscheinungen – Hauptthema der abendländischen Metaphysik bzw. Ontologie – ist durch sie beiseite geschoben worden. Im Mittelpunkt des Denkens stehen seit Hegel und Marx die wirklichen, wesentlichen, gegensätzlichen Beziehungen, die Formen der Bewegung, der Veränderung und, als ihre Totalität, ihre Inhalte. Der eine Zusammenhang allen Daseins, die eine progressive Entwicklung, ist an die Stelle des von Zufall und Willkür regierten Konglomerates äußerer Geschehnisse getreten. Die ideellen und materiellen Folgen der wissenschaftlichen Arbeit Hegels

und Marxens haben die Problematik philosophischer Erkenntnis vom Gesamtverlauf der Geschichte in das Zentrum unseres Fragens gerückt.

Den sprunghaften, dann wieder kontinuierlichen, dann wieder sich überstürzenden Veränderungen unseres Jahrhunderts ausgesetzt, hat sich uns die Frage nach einer wie auch immer gearteten Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses aufgedrängt. Eine Frage, die – wenn sie auch nicht immer ausgesprochen wird – durch alles geschichtsphilosophische oder soziologische Beginnen hindurchscheint, mag sie nun positiv oder negativ beantwortet oder offengelassen werden. Der Positivismus, heute im Gewande der empirischen Soziologie, leugnet die Möglichkeit, eine solche Frage zu beantworten, indem er sie mit der bodenlosen Spekulation zusammenwirft. Der Existentialismus deklassiert sie als durch die Situation bedingtes pragmatisches Postulat oder als Glaubensakt. Der dialektische Materialismus, so wie er ein halbes Jahrhundert lang *wirklich* war, glaubte, die Fülle der sich bewegenden Formen und Inhalte auf einige längst bekannte Gesetze reduzieren zu können und alles erklärt zu haben, wenn er die Abhängigkeit ideeller Bewegungen von ihrer materiellen Grundlage, als einfache Klassenstruktur verstanden, nachweisen konnte.

Um die Bewegung des modernen Denkens zu verstehen, muß man den Sprung begreifen, den der abendländische Gedanke von Hegel zu Marx unternommen hat, nicht nur die Kluft, die beide Denker trennt, sondern auch die sie überspannende Brücke. Hundert Jahre philosophischer Literatur haben nicht vermocht, diese Fragestellung aus der Welt zu schaffen. Im Gegenteil: sie hat an Intensität zugenommen. Die Absurdität der Behauptung, das Problem Hegel sei »längst gelöst« [2], ist genauso geschichtsnotorisch wie die des Dogmas, Marx stelle überhaupt kein Problem dar, sein Denken sei wesentlich identisch mit seiner unmittelbaren Erscheinung.

Ein gelöstes Problem ist erledigt, unwirklich, tot, bloße Historie, geeignet, in Vorstellung übersetzt und gelehrt zu werden. Die anhaltende Diskussion um das Verhältnis Marx – Hegel, die ständig sich erneuernden Kontroversen um Inhalt und Form der Hegelschen Philosophie, die sich immer mehr zuspitzenden Differenzen um das Wesen des Marxschen Denkens – alles das beweist, abgesehen von den politischen und wirtschaftlichen Folgen, die Wirklichkeit dieser Fragestellung. Vor allem Marx ist erst in den letzten Jahrzehnten zum Problem geworden, und dies natürlicherweise in seinen Frühschriften. Seinem Spätwerk, an das in den ersten Jahrzehnten nach Marxens Tod unmittelbar, positiv oder negativ, angeknüpft werden konnte,

steht eine durchgehende Problematisierung philosophischer und soziologischer Art noch bevor [3].
Aber zunächst verlangt das moderne Denken, der scheinbar unentwirrbare Knäuel ungelöster Antinomien, realer Forderungen, lastender Traditionen, gebieterisch die Bewältigung der Probleme, welche durch die ersten Schritte Marxens über das geschlossene System Hegels hinaus vor hundertzwanzig Jahren aufgeworfen wurden. Diese Bewältigung fällt zusammen mit der Kritik derjenigen Formen des modernen Denkens, die unmittelbar an bestimmte Erscheinungen des Marxschen Gedankens, gleich in welcher Weise, angeknüpft haben.

B. Die Diskussion um das Verhältnis Marx—Hegel

Die Erörterung des Verhältnisses Marx – Hegel ist von Marx 1857 selbst eröffnet [4] und von Friedrich Engels fortgesetzt worden [5]. Die spezifischen Äußerungen der beiden Freunde zeigen an, in welchem Maße diese imstande waren, sich über eine ihnen unmittelbare Bewegung zu erheben, ihr eigenes Denken zu kritisieren [6]. Es ist einleuchtend, daß innerhalb dieser ersten Abgrenzung vor allem der Gegensatz zur Philosophie Hegels herausgearbeitet wurde, obgleich sich weder Marx noch Engels damit begnügten.

Noch zu Lebzeiten von Engels begann die allgemeine Diskussion, zunächst in Deutschland. Paul Barth [7] und vor allem der interessante Aufsatz des Franzosen Charles Bonnier [8] machten hier (1890) den Anfang. Während aber in Deutschland in den nächsten zwei Jahrzehnten das Verhältnis Marx – Hegel kaum Interesse fand, es im einschlägigen Schrifttum als unwesentlich abgetan wurde, verlagerte sich die eigentliche Auseinandersetzung nach Italien und nach Rußland, wo G. W. Plechanow das Thema schon 1892 aufgegriffen hatte [9].

Die deutsche Diskussion wurde erst wieder belebt durch die beginnende Erneuerung des Hegelianismus und die in den Jahren 1902 bis 1904 erfolgte Veröffentlichung [10] einiger Jugendschriften Marxens, wie die Dissertation (erstmaliger Abdruck, aber ohne die Vorarbeiten und gekürzt), die Aufsätze aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, *Die Heilige Familie* (stark gekürzt) und der Teil III der *Deutschen Ideologie* (»Sankt Max«, erstmaliger Abdruck, stark gekürzt). Als allgemein zugänglich können damals (d. h. bis 1902) nur folgende Schriften aus Marxens Frühzeit (bis 1848) bezeichnet werden: die Thesen *ad Feuerbach*, Teil IV der *Deutschen Ideologie*, *Das Elend der Philosophie*, *Lohnarbeit und Kapital* und das *Kommunistische Manifest* [11]. Die sich nun verstärkende Diskussion um die Frage, ob das Gemeinsame von Hegel und Marx, nicht das sie Trennende, als ihr Wesentliches zu begreifen sei, fand ihren ersten Höhepunkt in der Schrift Johann Plenges [12].

Nach dem ersten Weltkrieg wurde das Problem nicht nur in Deutsch-

land, sondern auch in der Sowjetunion behandelt [13]. Und etwa ab 1930, mit der Weltwirtschaftskrise, beginnt es in Frankreich eine Rolle zu spielen, obwohl hier schon 1907 die ersten spezifischen Publikationen zu verzeichnen gewesen waren [14].

Neuen Auftrieb und eine neue Richtung – nämlich auf die Frühschriften Marxens – hatte die Diskussion auch dadurch erhalten, daß Ende der zwanziger Jahre eine Reihe anderer Frühschriften Marxens zum ersten Male publiziert worden waren, wie der vollständige Text der Dissertation, die *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, der vollständige Text der *Deutschen Ideologie* u. a. [15]. Die politischen Ereignisse unterbrachen diese Diskussion sowohl in Deutschland als auch in der Sowjetunion. Sie wurde erst in den fünfziger Jahren [16] – in der Sowjetunion etwa ab 1956 – wieder aufgenommen. Zwar waren in der deutschen, österreichischen und ungarischen Emigration einige Beiträge entstanden [17], doch lag das Schwergewicht der Auseinandersetzung um das Verhältnis Marx–Hegel während dieser ganzen Zeit (seit den dreißiger Jahren) in Frankreich [18], was von Iring Fetscher so charakterisiert wurde: »... es gibt kaum eine französische Philosophie der Gegenwart ohne ein merkbares Element Marxismus. Aber mehr noch, der Einfluß des Marxismus selbst vermischt sich mit dem eines noch sehr jungen und von vornherein marxistisch umgedeuteten Hegelianismus, und manchen erscheint der junge Marx dergestalt als ›existenzieller‹ Denker, daß auch zwischen Existenzialismus und Marxismus nicht immer eine scharfe Trennungslinie gezogen werden kann.« [19]

Auch in Italien lebte nach dem zweiten Weltkrieg die Diskussion um das Verhältnis Marx – Hegel wieder auf, die allerdings von deutscher Seite bisher kaum beachtet worden ist [20]. Hier war schon 1899 bzw. 1900 von Giovanni Gentile und Benedetto Croce der Anfang gemacht worden [21].

Man kann bei Analyse der Diskussion, grob gesehen, mehrere auf das Verhältnis Marxens zu Hegel zielende Tendenzen feststellen. Entsprechend der Bewegungsform des modernen Denkens sind es vor allem zwei Hauptrichtungen, welche die Vielfalt der Erscheinungen annähernd in sich zusammenfassen. Die einzelnen Interpretationen können hier losgelöst von ihren ideologischen Motiven und ihrer politischen Parteinahme betrachtet werden, da es sich um den Ausdruck verschiedener Denkmethoden handelt, deren Grenzen nicht ohne weiteres mit denen der modernen Weltanschauungen zusammenfallen. (Die verschiedenen Richtungen werden im folgenden nicht ihrem

Wesen nach umrissen, sondern nur in bezug auf die Rolle, die sie in der Diskussion um das Verhältnis Marx – Hegel spielen.)
Die erste Richtung, die positivistische, bestimmt den Kern aller der Formen des Denkens, die Hegel mehr oder weniger ablehnend gegenüberstehen, daher als das Wesentliche des Verhältnisses Marx – Hegel den Bruch zwischen ihnen konstatieren bzw. die Kluft betonen, welche die beiden Denker trennt. So wird natürlich ihrer Verknüpfung, unter Umständen auch erst letzten Endes, der Charakter der Zufälligkeit vindiziert. Die Probleme der Dialektik werden nicht erfaßt oder treten in den Hintergrund, da die Dialektik selbst – der Gedanke des allseitigen Zusammenhanges, der notwendigen Bewegung und ihrer Formen, des Widerspruches, des Progresses – es ist, die mit der Ablehnung Hegels verworfen oder als unwesentlich deklariert wird. (Aber dies geschieht nicht in allen Fällen expressis verbis, der verschiedenartigen ideologischen Motive wegen.) Daraus erhellt, daß diese Richtung kaum in der Lage ist, über die Fixierung des einfachen Gegensatzes der beiden Denker hinaus, zur Diskussion um das Verhältnis Marx – Hegel Nennenswertes beizutragen [22].
Die zweite Richtung ist in ihren Momenten gerade so vielfältig wie die erste. Für unser Thema kommen jedoch vor allem zwei Strömungen in Betracht: die des Neuhegelianismus und die des französischen, italienischen und deutschen Existentialismus in vielen seiner katholischen, protestantischen und atheistischen Spielarten [23]. Diese Tendenz ist um eine möglichst weitgehende Identifizierung von Problematik und Zielstellung der beiden Denker bemüht, wobei dann abwechselnd Hegel als Marxist oder Marx als Hegelianer etikettiert wird. Marx wird also vorwiegend als Epigone eingestuft und damit entschärft. Es trifft hier zu, was Jürgen Habermas festgestellt hat:
»Daß Marx Hegel nur unzureichend verstanden, und Hegel alles schon vorgedacht habe, was Marx späterhin in Auseinandersetzung mit ihm zu entdecken glaubte, ist die Tabuformel, die vor der spezifischen Problematik einer auf empirische Sicherung bedachten revolutionären Geschichtsphilosophie sichert.« [24]
Dennoch kommt diese Richtung dazu, gerade durch ihren Rückgriff auf Hegel, Fragen der Dialektik zu behandeln. Dadurch trägt sie bei, einige Probleme des modernen Denkens sichtbar zu machen, wenn sie auch nicht imstande ist, Wege zu ihrer Lösung zu zeigen. Auf jeden Fall ist es das Verdienst dieser Richtung, gewisse Elemente Hegelschen Denkens bei Marx aufgewiesen oder stärker betont zu haben.
Eine dritte Richtung, die des Neothomismus, bewahrt ihre Eigenständigkeit dadurch, daß sie Hegel *und* Marx, als Möglichkeiten des

Denkens, ablehnt. So verschieden ihre Vertreter die Beziehungen der beiden Denker beurteilen mögen, für sie steht das Verhältnis Marx – Hegel nicht im Mittelpunkt des Interesses [25].

Beide oben umrissenen Hauptrichtungen haben zum Begreifen der Philosophien von Hegel und Marx nur Bausteine geliefert. Das Grundübel besteht darin, daß schon die Hegelsche Philosophie nicht begriffen ist, und dementsprechend noch viel weniger die Bewegung des von ihr ausgehenden und sich von ihr entfernenden Denkens. Gewiß ist Hegel nicht die einzige Voraussetzung für Marx, aber eine wesentliche und notwendige. Marx, und auch Engels, haben es bereits vermocht, sich in gewissem Umfange das Wesen der Negation ihrer Voraussetzungen bewußt zu machen. Jedoch muß eindeutig festgestellt werden: Das moderne Denken kann nicht stehen bleiben bei dem, was das Selbstverständnis des 19. Jahrhunderts über eine ihm, auf weite Strecken, unmittelbare Bewegung hervorgebracht hat. Wollte man fortfahren, die denkerische Produktion der letzten hundert Jahre nur breitzutreten bzw. sie hin- und herzujonglieren, wäre eine Bewältigung der modernen Probleme nicht möglich. So sicher es ist, daß Hegel wie Marx uns Wesentliches zu sagen haben, so sicher ist es, daß dieses bisher nur zum Teil entdeckt wurde.

Es leuchtet ein, daß ein Begreifen der durch Hegel und Marx umrissenen Problematik unserer Generation die Schlüssel für viele dem modernen Denken noch versperrte Türen in die Hand geben würde. Daß ein ausgesprochenes Bedürfnis danach besteht, diese Fragen zu lösen, wird bewiesen durch: Einmal die wachsende Intensität der Analysen der Hegelschen Philosophie, die dazu in einer Weise differieren, die nicht aus der Verschiedenartigkeit der Standpunkte allein zu erklären ist. Zum anderen die nicht abreißenden Interpretationen der Frühschriften Marxens, denen bald größere Arbeiten über den philosophischen und soziologischen Inhalt der Spätschriften folgen müssen. Und endlich gibt es in steigendem Maße erfolgreiche Versuche, die wesentliche Problematik des Überganges von Hegel zu Marx zu erfassen. (Auf derartige Ergebnisse werden wir uns an verschiedenen Stellen unserer Arbeit stützen können.)

Wir sind sicher, daß die bisherige, weitgehend unfruchtbare Polemik der verschiedenen Richtungen, ihre einseitigen Abstraktionen, ihr Auseinanderfallen in Objektivismus und Subjektivismus, von dem sich auf das Wesentliche konzentrierenden Denken hinweggeschwemmt werden. Die Generation unserer Zeit ist nicht mehr bereit, sich mit bloßen Urteilen oder gar Standpunkten oder Meinungen abspeisen zu lassen; sie verlangt den Begriff.

C. Hegel und Marx — Zwei Situationen des Denkens

Alles, was im vormärzlichen Deutschland zur Entwicklung des Denkens beitrug, hatte seinen Ausgang von der Philosophie Hegels genommen, sei es positiv oder negativ, verwerfend oder transformierend. In diese Auseinandersetzungen ist Marx hineingewachsen und hatte, fast von Anfang an, an ihnen teilnehmen können.

Marx fand, als er sich für die Philosophie entschied, ein geschlossenes und totales, d. h. umfassendes System vor. Diese Tatsache bestimmt den Ausgangspunkt seines Denkens. Es war vorteilhaft für ihn, eine Zusammenfassung alles Wissens der damaligen Zeit vorzufinden. Es bedeutete weiter einen unschätzbaren Vorsprung vor den Denkern anderer Länder, daß Hegel eine Methode entwickelt hatte, welche »die Sehnsucht von Jahrhunderten«, »von Giordano Bruno bis Solger«, erfüllte, wie es bei August von Cieszkowski heißt [26].

Jedoch standen diesen Vorteilen ernsthafte Schwierigkeiten gegenüber. Die Geschlossenheit des Systems erforderte von demjenigen, der sich aus diesem Bannkreis entfernen wollte, ein Höchstmaß an Energie. Noch undurchdringlicher aber mußte sich die scheinbare innere Harmonie des Systems, das Ausgelöschtsein aller Widersprüche, demjenigen entgegenstellen, der über diese fertige Wahrheit hinauszugehen und daher ihren wesentlichen Widerspruch zu finden gezwungen war.

Zudem konnte das Denken nicht weiterhin die alten Gleise benützen, wenn es nicht in einer Sackgasse enden wollte. Die Weichen mußten gestellt, ein neues Gleis mußte befahrbar gemacht werden, das Denken mußte sich ein weiteres Stück Wirklichkeit aneignen. War die vorgefundene Methode imstande, diesen neuen Bereich zu durchdringen? Gerade der Erfolg, mit dem sie bisher (von Hegel) angewendet worden war, machte das Herausfinden der notwendigen Veränderungen schwierig. Deshalb war es von unerhörter Bedeutung für die Schüler, als von David Friedrich Strauß nachgewiesen wurde, daß die Methode des Meisters zumindest in einer Frage nicht funktioniert, die Problematik nicht aufgelöst hatte [27].

Aber damit war nur die Möglichkeit eines Fortschrittes über Hegel hinaus bewiesen, das Dilemma selbst jedoch noch nicht beseitigt.
Wie die Entwicklung des nachhegelschen Denkens zeigt, gab es mehrere reale Möglichkeiten für Hegels Schüler. Einmal konnten sie versuchen, den neuen Bereich der Wirklichkeit, eine neue Bestimmung des Subjekts aller Veränderung, zu entdecken, und mußten dabei Hegels Methode rigoros fallen lassen. Dieser Weg ist von Ludwig Feuerbach gegangen worden. Jedoch wurde er an Einseitigkeit von dem nicht mit Hegelschem Denken belasteten Auguste Comte übertroffen, der denn auch dem Positivismus und den ihm verwandten Strömungen wesentlich stärkere Antriebe vermittelt hat.
Zum anderen konnten die Nachfolger Hegels versuchen, seine Methode zu verändern, mußten aber dabei auf die Entdeckung eines neuen, in das philosophische Denken einzubeziehenden Bereiches verzichten. Das hatte eine fortschreitende Mythologisierung der Geschichte und ihres Subjektes zur Folge. Vollstrecker dieser Möglichkeit ist u. a. Bruno Bauer geworden, wenngleich wir die Extreme dieser Richtung in zwei anderen Denkern finden: in Max Stirner und Sören Kierkegaard. Dieser Weg führt auch zu Nietzsche, dem Aktualismus Gentiles und dem modernen Existentialismus [28]. August von Cieszkowski kann nur mit seinen *Prolegomena zur Historiosophie* zu dieser Richtung gerechnet werden. Er war, und dies vor allem in seiner zweiten Schrift [29], darum bemüht, das Hegelsche Erbe als Ganzes zu konservieren, als Methode und System, und hat eben deshalb keine Möglichkeit für das lebendige Denken dargestellt, sondern geradezu das Fehlen einer solchen bezeichnet.
Die von Hegel mühevoll konstruierte Identität von Subjekt und Objekt fällt so wieder auseinander: in den Empirismus, welcher dem die Gesetze und die neuen Möglichkeiten findenden Denken keine Wirklichkeit zugesteht, und den Subjektivismus, welcher den isolierten Einzelnen und seine unbedingte Tat den substantiellen Bindungen zu entreißen sucht.
Marx hat es fertiggebracht, sich zwischen Scylla und Charybdis hindurchzumanövrieren. Er war dabei gezwungen, nicht nur den ökonomischen Bereich der philosophischen Durchdringung zu erschließen, sondern auch die spekulative Methode Hegels in eine konsequent dialektische zu transformieren. Dieser Unterschied der Denkmethoden bezeichnet aber den Unterschied zweier Grundsituationen des Denkens.
Es gibt Situationen in der Geschichte, in denen die Fakten auch dem Vertrauensseligsten ihre Negativität offenbaren, in denen die Wider-

sprüche sich regen, sich zuspitzen, um ihrer Auflösung in einem neuen Prozeß entgegenzustürmen, in denen es also scheint, als ob die Entwicklung, wie Hegel sagt, »die Siebenmeilenstiefel angelegt habe« [30]. Das Denken wird geradezu gezwungen, mit diesem Tempo Schritt zu halten; ja, einmal beflügelt, tut es alles, um den Lauf des Prozesses zu überbieten; es ist seinem Grunde nach ein veränderndes Denken.

Es gibt andererseits Situationen, in denen auch der Mißtrauischste die Positivität der Tatsachen zur Kenntnis nehmen muß, in denen das beharrende Moment der Entwicklung sich als so mächtig erweist, daß die Gegensätze sich abstumpfen, immer unscheinbarer werden, die Bewegung so einem Zustand nahekommt und keine Richtung auf die Zukunft erkennen läßt. Hier scheint jedes Leben erstorben zu sein und die Zeit stillzustehen. Dies ist der Augenblick, wo sich dem Denken die Frage aufdrängt: Warum ist dies alles so und nicht anders? Die Einsicht in die Notwendigkeit wird nun durch das Rückschauen, Insichgehen, Zusammenfassen gewonnen; das Denken versöhnt die Gegensätze und sich mit ihnen; es ist wesentlich ein begreifendes Denken.

Diese Grundsituationen, die in Marx und Hegel ihren beispielhaften Ausdruck gefunden haben, sind nicht nur Situationen des Denkens als solchem, sondern wurzeln in allgemeinen wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Verhältnissen. Diese mögen als Schicksal erscheinen, dem nicht zu entrinnen ist, doch sind sie es nur bis zu einem gewissen Grade. Allein die Tatsache, daß der eine Denker gezwungen wurde zu opponieren, wenn er zur Entwicklung des Denkens beitragen wollte, der andere mit der gleichen Bedingung, auf die Opposition gegen die Verhältnisse zu verzichten – diese Tatsache findet ihren Grund in eben diesen allgemeinen Verhältnissen. Wenn man die verschiedenen Versuche Hegels verfolgt, die abgestorbene, verrottete deutsche Wirklichkeit verändernd zu beeinflussen, so erscheint sein späterer Weg zur »leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis« [31] als schwer ertragene Resignation. Marx hat es *in dieser Hinsicht* offenbar leichter gehabt, wenngleich es auch Hegel nicht an gewissen psychologischen Voraussetzungen gefehlt haben kann, die ihn befähigten, seiner späteren Funktion in derart gültiger Weise gerecht zu werden.

Georg Lukács hat nachgewiesen, daß sowohl bei Marx wie auch bei Hegel die Ausarbeitung der Methode eng verknüpft ist mit dem Studium der fortgeschrittenen Ökonomie [32]. Insofern – aber nur insofern – kann man also sagen, daß Marx das Experiment gelungen ist, an dem Hegel scheitern mußte: die Widersprüche seines Zeitalters, desjenigen der ersten industriellen Revolution, zu enthüllen. Von hier

aus gesehen, erhält die *systematische* Fassung, die Hegel dem Denken gegeben hat, eine neue Bestimmung. Sie wird sich uns als eine dem Denken aufgezwungene und seine Entfaltung behindernde Form darstellen.

D. Marxens unmittelbares Verhältnis zu Hegel

Die Beziehungen Marxens zur Hegelschen Philosophie werden meist unter *einer* Bestimmung gefaßt, ihrer eigentlichen Bewegung entfremdet und damit verdinglicht. Marx hat in den verschiedenen Perioden seines Schaffens ein jeweils verschiedenes Verhältnis zur Hegelschen Philosophie gehabt. Der Inhalt dieses Verhältnisses und sein Wechsel drückt eine für Marx wesentliche Entwicklung aus. Zum Erkennen des Wesens der Marxschen Philosophie wird es also beitragen, wenn das Verhältnis zu Hegel als Prozeß und dessen Momente als im Resultat Aufgehobene aufgefaßt werden.

Zum ersten Male, wenigstens soweit wir wissen, ist Marx mit dem Hegelschen System in Berlin in Berührung gekommen, als er im Wintersemester 1836/37 »Kriminalrecht« bei Eduard Gans, jenem Vorläufer der Junghegelianer, hörte [33]. Marx war von der Universität Bonn gekommen, an der ein ganz anderer Geist, nämlich der romantische, in Gestalt der Schellingschen Naturphilosophie und der Literaturtheorie und Philosophie August Wilhelm von Schlegels, herrschte [34].

Diese romantischen Voraussetzungen, die Marx mitbrachte, versteift durch Elemente des vorhegelschen Idealismus, waren es – selbstverständlich im Verein mit gewissen psychologischen Faktoren –, die ihm den Übergang zu Hegel (1837) so erschwerten. Hin und her gestoßen von der unwiderstehlichen Anziehungskraft des Hegelschen Denkens und seiner eigenen unbewußten Abwehr gegen die geschlossene Form des Systems erlebte Marx diesen Übergang als persönliche Katastrophe. Marx, auch nur in den ersten Monaten danach, sich als orthodoxen Hegelianer vorzustellen, ist unmöglich. Zudem geriet er auch sofort in den Kreis um Bruno Bauer, den »Doktorklub«, der bald zu einem Zentrum linkshegelianischer Bestrebungen werden sollte. Und schon die früheste selbständige philosophische Arbeit Marxens, seine Dissertation (1839 – 1841), gibt ihm Gelegenheit, die ersten Unterschiede zur Methode Hegels zu setzen und kritisch und sicher das Wesen der Hegelschen Philosophie anzuvisieren. Hier finden

sich bereits die ersten Ansätze zu einer Revision der spekulativen Methode Hegels und ihrer Umwandlung in eine dialektische.
Die Erfahrungen aus seiner journalistischen Tätigkeit für die *Rheinische Zeitung* verallgemeinerte Marx 1843 in seiner *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In dieser schon seit März 1842 geplanten [35] Auseinandersetzung beginnt nun Marx – unter dem Einfluß von Ludwig Feuerbachs *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* –, seinen Gegensatz zu Hegel herauszuarbeiten.
Das Studium der europäischen, vorzugsweise der französischen Geschichte und besonders ihrer Revolutionen sowie das Erlebnis der fortgeschrittenen bürgerlichen Gesellschaft und der Arbeiterbewegung in Paris gehen Marxens Wendung zum Kommunismus voraus, die sich in seinen Aufsätzen in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* niedergeschlagen hat. Marx erkennt nun Hegels »Rechtsphilosophie« als Spiegel der sich rasch entwickelnden und das Alte umstürzenden Praxis Frankreichs und Englands, als
»die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart al pari stehende *deutsche Geschichte*.« [36]
Den entscheidenden Schritt in der Herausbildung von Marxens philosophischer Doktrin stellen die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* des Jahres 1844 dar. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen nun einmal die Werke der englischen und französischen Ökonomen und zum anderen die *Phänomenologie des Geistes* und die *Logik* Hegels, die – neben den Schriften Feuerbachs *Grundzüge einer Philosophie der Zukunft* und *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* – »eine wirkliche theoretische Revolution enthalten« [37]. Daß sich hier die Analyse der fortgeschrittenen politischen Ökonomie mit der Kritik der Methode Hegels und seines Systems verbindet, stellt eine in der Sache liegende Notwendigkeit dar für die Entwicklung von Marxens eigener Methode und neuem Standpunkt [38]. In keiner anderen Schrift hat Marx die Auseinandersetzung mit Hegel so umfassend und grundsätzlich geführt. Daher steht sie auch im Mittelpunkt der Diskussion unserer Tage.
Von dem hier entwickelten Standpunkt des realen Humanismus aus schreibt Marx, unter Beteiligung von Friedrich Engels, im Herbst 1844 seine Streitschrift gegen die Junghegelianer um Bruno Bauer, *Die Heilige Familie*. Jetzt, nachdem der Gegensatz zu Hegel herausgearbeitet worden ist, können und müssen seine Nachfolger, d. h. diejenigen, die über ihn hinauszugehen beanspruchten – kritisiert werden.
Dem gleichen Zweck – einer Kritik Max Stirners, Bruno Bauers, des »Wahren Sozialismus«, aber nun auch Ludwig Feuerbachs – ist die

mit Friedrich Engels gemeinsam verfaßte Schrift *Die deutsche Ideologie* gewidmet. Dieses Manuskript, an dem vom Spätsommer 1845 bis zum Herbst 1846 gearbeitet wurde, blieb in großen Teilen 80 Jahre lang unbekannt, obgleich hier der historische Materialismus seine erste gültige Ausprägung gefunden hatte.
Die Bedeutung der Thesen *ad Feuerbach* (März 1845) kann erst in unserer Zeit voll erfaßt werden. Sie enthalten, sich auf die Leistungen des deutschen Idealismus berufend, eine Kritik des »alten« Materialismus (bzw. des utopischen Sozialismus), der seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu einer Weltanschauung ausweitet.
In den weiteren Schriften dieser Periode wie *Das Elend der Philosophie* (Dezember 1846 – April 1847), *Arbeitslohn* (Dezember 1847), *Lohnarbeit und Kapital* (Januar oder Februar 1848), baut Marx seine Konzeption vor allem nach der ökonomischen Seite hin aus, um im *Kommunistischen Manifest* (Dezember 1847 – Januar 1848) zusammen mit Engels dann seine bisherigen theoretischen Ergebnisse zusammenzufassen.
Die Jahre 1843 bis 1846 bezeichnen so den Prozeß der Loslösung Marxens von der bisherigen Philosophie, sei es Materialismus oder Idealismus. Erst danach kann er, nachdem er Klarheit über Wege und Mittel gewonnen hat, sich der theoretischen Durchdringung des neuen Wirklichkeitsbereiches, der Ökonomie, zuwenden.
Das Verhältnis Marx – Hegel erscheint in den Jahren bis 1848, in seiner Unmittelbarkeit, höchst zweideutig. Einerseits beruft sich Marx sehr oft auf Hegel, zitiert vielfach – in Schriften und Briefen – in positivem Sinne fast alle größeren Werke Hegels, würdigt seine überragende Bedeutung und hebt seine einzelnen Leistungen hervor, andererseits aber grenzt er sich schärfstens von ihm ab, kritisiert ihn von Grund auf und polemisiert gegen ihn in gröbster Weise. Das Ergebnis dieser Jahre ist eine Scheidung dahingehend, welche Hegelschen Theorien er zu verwerten und welche er zu verwerfen beabsichtigte – wobei hier von den Einflüssen anderer Art, die seine Entwicklung bestimmten, abstrahiert wird. Diese Scheidung wird nur nach der negativen Seite hin deutlich ausgedrückt, nach der positiven Seite hin bleibt sie vorerst allgemein und kommt höchstens zur Erkenntnis einiger prinzipieller Bestimmungen. Den Hauptinhalt dieser Periode – sein Verhältnis zu Hegel betreffend – zeigt Marxens Feststellung in der *Deutschen Ideologie:*
»Derartige Konstruktionen, gerade wie die Hegelsche Methode, werden nur kritisiert, indem man aufzeigt, wie sie zu machen sind, und dadurch beweist, daß man Herr über sie ist.« [39]

Mit dem Jahre 1848 ist die im Verhältnis zu Hegel antithetische Periode Marxens im wesentlichen abgeschlossen. Die Arbeit der Negation ist geleistet; der Gegensatz zu Hegel wird relativiert und geht in seinen Grund zurück. Der eigene Standpunkt ist fixiert, und die wesentlichen Fragen der eigenen ökonomischen Theorie sind, in der Polemik gegen Proudhon, bereits umrissen [40].

Nach der darauffolgenden – durch die Revolutionskämpfe 1848/49 hervorgerufenen – Unterbrechung seiner wissenschaftlichen Arbeit setzt Marx seine ökonomischen Studien fort [41]. In der anschließenden Periode arbeitet er nun sein positives Verhältnis zur Philosophie Hegels aus. Wenn es auch nicht zu einer spezifischen Darstellung dieses Verhältnisses gekommen ist – Marx hatte sie aber vorgesehen [42] –, so sind doch die für Marx verwertbaren Elemente der Hegelschen Philosophie zu immanenten Bestandteilen seiner ökonomischen Lehre geworden. Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, festzustellen, in wie starkem Maße und in welcher Weise Marx sich in seinen *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* – Entwürfe, die in den Jahren 1857/58 entstanden, – auf Hegelsche Bestimmungen, Unterscheidungen, Übergänge und Entwicklungen stützt [43]. Erst auf dem Wege einer solchen Untersuchung und dazu der philosophisch-soziologischen Analyse der drei Bände des *Kapital*, der letzten Fassung der ökonomischen Lehre Marxens, könnte etwas annähernd Endgültiges über das Verhältnis Marx – Hegel ausgesagt werden.

In diesen späteren Schriften und Briefen Marxens tritt die Kritik an Hegel weitgehend zurück hinter der Kritik derer, die Hegel nicht verstanden oder nicht studiert haben und ihn nun falsch interpretieren (Ferdinand Lassalle, Friedrich Albert Lange, Pierre Joseph Proudhon, Wilhelm Liebknecht) oder gar »Eseleien« über Hegel zum besten geben [44]. Das mag zum Teil auch daran liegen, daß die Hegelsche Philosophie nach 1848 fast jede Bedeutung verloren hatte und Hegels Dialektik als »toter Hund« behandelt wurde.

»Feuerbach hat viel auf seinem Gewissen in dieser Hinsicht«,

schreibt Marx am 11. 1. 1868 an Engels [45]. Marx spricht jetzt von der »heroischen Epoche der Philosophie in Deutschland« [46], Hegel sei progressiv gewesen [47], die deutschen Staatsphilosophen von Leibniz bis Hegel hätten an der Absetzung Gottes und damit an der Absetzung des Königs von Gottes Gnaden gearbeitet [48]. Vor allem aber umreißt er nun seine Stellung zur Hegelschen Dialektik:

»Hegels Dialektik ist die Grundform aller Dialektik, aber nur *nach* Abstreifung ihrer mystischen Form, und dies gerade unterscheidet meine Methode.« [49]

Und die bekannte Stelle aus dem *Kapital*:
»Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil ... Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat.« [50]
In dem oben schon erwähnten Brief an Engels vom 14. 1. 1858 schreibt Marx:
»Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in zwei oder drei Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die Hegel entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen.« [51]
Interessant ist dabei, daß Marx sich dazu in der Lage fühlt und es auch ausspricht, nachdem er den größten Teil des Rohentwurfes für seine *Kritik der politischen Ökonomie* fertiggestellt und damit eine umfangreiche Arbeit der dialektischen Durchdringung und Darstellung der Wirtschaftstheorie hinter sich gebracht hat. Im Ausarbeiten der eigenen Theorie wird Marx sich seiner eigenen Methode bewußt und versucht auch, sie darzustellen [52]. Der Gegensatz zu Hegel wird jetzt, wie wir gesehen haben, relativiert; das negierte Alte wird aufgehoben in der neuen Wirklichkeit. In welch bedeutendem Maße wesentliche Elemente der Hegelschen Methode in der Marxschen Theorie verarbeitet worden sind, ihre Strukturen und damit ihren Inhalt bestimmen, ist u. a. auch von W. I. Lenin gesehen worden:
»Man kann das *Kapital* von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!« [53]

E. Die Problematik des Themas

Diese Arbeit soll nicht den nun schon Mode gewordenen Fehler wiederholen, in der Analyse des Verhältnisses Marx – Hegel dort einzusetzen, wo sich die Linien der verschiedenen Einflüsse schneiden: bei den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten.* Es ist daher auch nicht Aufgabe unserer Arbeit, die aus einem solchen Verfahren resultierenden Fehlinterpretationen nachzuweisen. Wir meinen, es sei notwendig, den Weg der Ablösung Marxens von Hegel von Anfang an zu verfolgen. Auch die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* können nicht verstanden werden, wenn sie nur als erstes Dokument einer neuen Methode des Denkens, oder gar als isolierte und damit geheimnisträchtige Erscheinung, und nicht auch als Resultat einer in gewissem Sinne abgeschlossenen Entwicklung betrachtet werden.

Wir haben die Oberfläche des Prozesses der Ablösung Marxens von Hegel aufgezeichnet. Sie ist bekannt, allzu bekannt, wird immer wieder betastet, hin- und hergewendet, nachkonstruiert. Sie ist jedoch kaum jemals aufgelöst, sondern meist als ein Nur-mit-sich-Identisches betrachtet worden, also als eine fixe Position, als ein ein für allemal Gegebenes, das auf nichts anderes als auf sich selbst hinweist. Die innere Widersprüchlichkeit des von Marx durchlaufenen Prozesses, also gerade dasjenige, was seine Lebendigkeit, seine Bewegung ausmacht, ist bisher außerhalb der Erörterung geblieben.

Es kann nicht Anliegen unserer Arbeit sein, damit zu beginnen. Zunächst muß, um dieser späteren Aufgabe willen, die Bewegung des Denkens dort analysiert werden, wo sie sich aufstaut, um die Dämme des Hegelschen Systems zum ersten Mal zu durchbrechen. Die Quelle des Marxschen Denkens, die Energie seines Lebens, der interne Prozeß des Reifens in sich muß erst einmal objektiviert werden, bevor Marx als anundfürsichseiende Wirklichkeit zum Gegenstand werden kann.

Diese ersten Unterscheidungen in sich selbst, die Marx als Hegelianer setzt, implizieren bereits die Entfaltung des äußeren Widerspruches, der das Denken beider Philosophen verbindet. Aber auch schon aus diesen ersten selbständigen Regungen des neuen Gedankens werden

Rückschlüsse auf die Struktur seiner Geburtsstätte möglich sein, ja notwendig werden, um das beiden Gemeinsame, wie das sie Unterscheidende bis zur Reife ihres wesentlichen Unterschiedes zu verfolgen. Hier ist mit allgemeinen Urteilen wenig getan; hier muß das Einzelne begriffen werden. Anders ist das Herausarbeiten des Wesens der Marxschen Theorie, als die oben angedeutete fernere Aufgabe, unmöglich. Dazu gehört auch, daß die inneren Widersprüche der jeweiligen Position Marxens selbst aufgefunden werden. Dabei lassen wir uns von Hegel leiten:

»Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« [54]

Das Auffinden der Strukturen des Hegelschen Systems wird es ermöglichen, seine wesentlichen Beziehungen darzustellen, als Beitrag zu einem umfassenden Begriff dieser Philosophie. Die tatsächliche, d. h. für uns gültige Problematik der Hegelschen Philosophie muß und kann aus ihren Folgen, welche die Auflösung dieser Philosophie als Totalität bezeichnen, abgeleitet werden.

Gegenstand unserer Arbeit ist also das Werden des wesentlichen Gedankens von Marx, das identisch ist mit dem Prozeß seiner Unterscheidung von der Hegelschen Philosophie. Beginnen werden wir aber müssen mit der Analyse der Bewegung, die Marx zu Hegel hinführt. Marxens deutscher Abituraufsatz und einige seiner Gedichte werden uns Aufschluß geben über die Voraussetzungen rationalistischer, subjektiv-idealistischer und romantischer Art, die Marx aufzuheben hatte. Ganz besonders wird uns der Brief Marxens an seinen Vater vom 10. 11. 1837 beschäftigen, da hier der qualvolle Prozeß der Vereinigung mit der Hegelschen Philosophie in allen Einzelheiten geschildert ist. Wesentlich erscheint uns dabei vor allem zu untersuchen, was das Hegelsche System als solches zu dieser Zeit für Marx bedeutete.

Bei der Analyse des ganzen Weges zu Hegel hin, werden wir uns jeder Vorgriffe auf spätere Schriften Marxens zu enthalten haben, um in diese ersten, abstrakten und einfachen Äußerungen, die eben deshalb in verschiedener Weise ausgelegt werden könnten, nichts hineinzuinterpretieren. Vor allem der Inhalt der Erkenntnisse ist ein Produkt der Erfahrung und des Studiums und kann ohne diese Grundlagen auch nicht einfach vorweggenommen werden. Wir verfahren dabei nach dem Grundsatz: in dubio pro re nata.

Das Begreifen des Übergangs zu Hegel wird uns in einigen Fällen die Interpretation der Dissertation und ihrer Vorarbeiten erleichtern. Diese selbst wird bereits Aufschlüsse zulassen, inwieweit die Notwendigkeit, über Hegel hinauszugehen, in der Entwicklung des Denkens

selbst begründet ist. Die beiden Grundsituationen des Denkens, die wir oben umrissen haben, werden deutlich hervortreten und bestimmte Formen der Bewegung des Denkens erkennen lassen. Es wird zu untersuchen sein, welche Veränderungen die Hegelsche Methode bei ihrem ersten sichtbaren Nachvollzug durch Marx erleidet. Das totale System, eines der Schrecken unserer Zeit, wird gerade hier mit dem Denken als Methode konfrontiert werden können. Besonders intensiv ist das Verhältnis von Philosophie und Religion zu erörtern, weil Hegel, und dann auch Marx, in dieser Frage tatsächlich an einem Schnittpunkt der Entwicklungslinien stehen. Diese Hinweise sollen zur Verdeutlichung der Problematik unseres Themas vorläufig genügen.
Die Beschränkung der Arbeit auf die Interpretation von Marxens Dissertation ist nur äußerlich begründet, im Umfang des zu bewältigenden Stoffes, d. h. also darin, daß erstrebt wird, alle wesentlichen Probleme ausführlich darzulegen. Welches diese wesentlichen Probleme sind, ist jeweils aus der Rolle zu entnehmen, die sie im Gedankengang Marxens selbst spielen. Nur in seltenen Fällen wird das Motiv der Untersuchung sich auf die bisherige Marxinterpretation stützen.
Die Frage, welche Schriften von Hegel herangezogen werden sollen, kann jetzt nicht beantwortet werden. Marx hatte Hegels Werke bereits 1837 »von Anfang bis Ende samt den meisten seiner Schüler kennengelernt«[55]. »Kennenlernen« heißt natürlich nicht »studiert haben«. Die bekannte Arbeitsweise Marxens läßt jedoch keinen Zweifel, daß dies in den folgenden Jahren geschehen ist. Wir haben also bei Marx eine gründliche Kenntnis aller Schriften Hegels vorauszusetzen. Mit einer Ausnahme: Die Schriften Hegels aus seiner Berner, Frankfurter und Jenenser Zeit, die erst in unserem Jahrhundert veröffentlicht wurden, hat Marx nicht gekannt. Sie müssen deshalb außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung verbleiben.
Es muß auch deshalb auf Hegel so intensiv wie ausführbar eingegangen werden, um die Abweichungen Marxens möglichst genau zu konstatieren. Das wird gewisse Schwierigkeiten bereiten, da Hegel selten ein Thema an einem Ort erschöpfend behandelt, sondern bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder neue Seiten entdeckt. Und er hat sich ja wohl kaum dem Vorwurf ausgesetzt, seine eigenen Werke jeweils abgeschrieben zu haben. Man wird also bei fast allen Problemen mehrere Darstellungen Hegels berücksichtigen müssen.
Das Heranziehen von Äußerungen anderer Hegelianer wird das Wesentliche der Positionen Marxens klarer hervortreten lassen.
Es wird erforderlich sein, sich soweit als möglich in den Kategorien Hegels und Marxens zu bewegen, um von vornherein keinen falschen

Ton anklingen zu lassen. Die vorhandenen Voraussetzungen beider Denker müssen wirklich aufgelöst werden. Das ist aber nur durch eine immanente Kritik möglich. Nur von Zeit zu Zeit werden, um des Zusammenhanges und der Vermittlung willen, Einschnitte gemacht werden müssen.

Eine jede Zeit muß, gestützt auf die geistige Produktion der vorangegangenen Generationen, ausgehend aber von ihren eigenen Problemen, die ganze Geschichte aufs neue durchdenken und verallgemeinern. Dazu soll auch diese Arbeit beitragen.

II. Marxens vorhegelianische Periode (1835-1837)

»Prüft man ihre Taten und ihr Leben, so erkennt man, daß sie dem Glück nichts weiter verdanken als die Gelegenheit, die ihnen gleichsam den Stoff bot, damit sie ihm die Form aufprägten, die ihnen gut dünkte. Ohne eine solche Gelegenheit wäre ihre Größe nicht zur Geltung gekommen, und ohne ihre Größe hätte sich die Gelegenheit umsonst geboten ... Die Gelegenheit also machte das Glück dieser Männer, und ihre Größe ließ sie die Gelegenheit erkennen.« *Niccolò Machiavelli* [1]

A. Der deutsche Abituraufsatz (1835)

1. Voraussetzungen

Machiavelli hat als politischer Historiker bzw. Theoretiker nur die Voraussetzungen des Erfolges von Staatsmännern und Heerführern untersucht. Aber das oben zitierte Ergebnis seiner Analyse kann auch für die Denker verallgemeinert werden. Bestimmter heißt es bei Hegel:

»Die Größe der Individuen besteht darin, das an und für sich Notwendige zu ihrem Interesse gemacht zu haben.« [2]

Hegel bestimmt die Größe aus dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen. Schon daraus wird klar, daß sie einen Zustand bezeichnet, in dem es Einzelnen möglich ist, sich in einem den Durchschnitt weit überragenden Maße Einblick in das allgemein Notwendige zu verschaffen. Andererseits muß das Wissensniveau der Masse niedrig sein, damit die sie überragenden Gestalten auch als »Große« von ihr unterschieden werden können. So ist die Größe der Individuen gebunden an die Unwissenheit der Individuen und demzufolge, als Größe überhaupt, eine historische, vergängliche Erscheinung.

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß die von Hegel angeführte Übereinstimmung zwischen dem Allgemeinen und den besonderen Zwecksetzungen sich bei Marx in hohem Grade findet, aber erst als Resultat eines Prozesses, der Anlage, Erziehung, Erfahrungen, Umwelteinflüsse verschiedener Art und eigenes Denken einschließt. Es wäre also verfehlt, in den ersten vorliegenden schriftlichen Äußerungen Marxens, den Abiturientenarbeiten von 1835 [3], mehr sehen zu wollen als den Ausdruck einer von Aufklärung und Klassik geprägten bürgerlichen Weltanschauung, vermittelt durch die bereits zutage tretenden Potenzen seines individuellen Eros. Das Gegenteil ist verschiedentlich unternommen worden [4]. Diese Versuche schießen über das Ziel hinaus, insofern sie behaupten, Marx habe schon als Siebzehnjähriger philosophische und soziologische Probleme aufgestellt, um in seinen späteren Jahren dann an ihrer Lösung zu arbeiten. Die Vertreter dieser Tendenz beziehen sich auf den deutschen Aufsatz »Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes«, der zweifellos auch die auf-

schlußreichste von Marxens Abiturientenarbeiten ist, weil er ein praktisches Problem behandelt. Diesen Aufsatz wollen wir vor allem untersuchen, um Marxens Ausgangsposition zu bestimmen.
Das Wesentliche der Arbeit Marxens liegt dabei *nicht* in ihrem Grundgedanken, der das humanistische Ideal von Aufklärung und Klassik ausdrückt: die innere Vervollkommnung des Individuums als Beitrag zu der der Allgemeinheit. Dieses Ideal und die dargelegte Auffassung von der Situation des Menschen und seiner Aufgabe sind zunächst bloßes Ergebnis der durch den Vater Heinrich Marx und die Lehrer vermittelten Einflüsse.
»Mohrs (i. e. Karl Marx', G. H.) Vater war ein richtiger Franzose des 18. Jahrhunderts. Er konnte seinen Voltaire und Rousseau auswendig«,
erzählt Eleanor Marx [5]. Der Vater beruft sich dem Sohne gegenüber ausdrücklich auf Newton, Locke und Leibniz, daneben zitiert er Kant [6] und erwähnt Lessing [7]. Schon der Vater fällt als Verfechter konstitutioneller Gedanken unliebsam auf, ja die Trierer Bevölkerung überhaupt wurde noch 1830 »französischer Gesinnung« beschuldigt [8]. Einige von Marxens Lehrern am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium zu Trier vertraten demokratische, ja materialistische und atheistische Auffassungen oder wurden wenigstens solcher bezichtigt und deswegen gemaßregelt [9]. In den durch alle diese Einflüsse gesteckten Rahmen fügen sich die Gedanken des deutschen Aufsatzes widerspruchslos ein.
Außerdem unterschied sich Marxens Arbeit in Thematik und Aufbau nicht von denen seiner Mitschüler [10]. Wesentlicher für eine Bestimmung von Marxens eigenem Beitrag sind vielmehr der Ernst, mit dem die Thesen vorgetragen werden, die Leidenschaftlichkeit, mit der er sie vertritt, und die Methode des Herangehens an den Stoff. Welche Seiten des Themas von Marx besonders beleuchtet werden, wie er seine Gedanken auseinander entwickelt und in Beziehung setzt – das läßt bestimmte Strukturen seiner Persönlichkeit ahnen.

2. Zwecke und Triebkräfte der Berufswahl

Am Anfang seines deutschen Aufsatzes schildert Marx die menschliche Situation:
»Dem Thiere hat die Natur selber den Wirkungskreis bestimmt, in welchem es sich bewegen soll, und ruhig vollendet es denselben, ohne über ihn hinauszustreben, ohne auch nur einen anderen zu ahnen. Auch

dem Menschen gab die Gottheit ein allgemeines Ziel, die Menschheit und sich zu veredlen, aber sie überließ es ihm selber, die Mittel aufzusuchen, durch welche er es erringen kann; sie überließ es ihm, den Standpunkt in der Gesellschaft zu wählen, der ihm am angemessensten ist, von welchem aus er sich und die Gesellschaft am besten erheben kann. Diese Wahl ist ein großes Vorrecht vor den übrigen Wesen der Schöpfung, aber zugleich eine That, die sein ganzes Leben zu vernichten, alle seine Pläne zu vereiteln, ihn unglücklich zu machen vermag.« [11]

Zunächst fällt auf, daß das »Ziel« der Menschheit als ein natürliches bestimmt wird, da Gottheit, Schöpfung und Natur – wie bei Rousseau und den Spinozisten der deutschen Klassik – identifiziert werden. Der natürliche und geschichtliche Prozeß folgt also einer immanenten Zwecksetzung; für einen transzendenten Gott ist kein Raum. Im Unterschied zum Tier jedoch ist der Mensch gezwungen, ständig seine Position zu transzendieren, weil er die Mittel selbst wählen muß, durch die das allgemeine und persönliche Ziel erreicht werden soll. Das geeignete Mittel ist der richtige Standpunkt in der Gesellschaft, d. h. der Stand, der Beruf, der zwei Bedingungen erfüllt: er muß dem Menschen, d. h. seinen Anlagen, Überzeugungen und Fähigkeiten angemessen sein, und er muß die besten Möglichkeiten bieten, für das allgemeine Ziel zu wirken. Wahl aber bedeutet: Vernichtung oder Erfüllung.

»Diese Wahl ernst zu erwägen, ist also gewiß die erste Pflicht des Jünglings, der seine Laufbahn beginnt, der nicht dem Zufall seine wichtigsten Angelegenheiten überlassen will. Jeder hat ein Ziel, das ihm wenigstens groß scheint, vor Augen, das auch groß ist, wenn die tiefste Überzeugung, die innerste Stimme des Herzens es so nennt, denn die Gottheit läßt den Irdischen nie ganz ohne Führer; sie spricht leise, aber sicher.« [12]

Die schon am Anfang des Aufsatzes angedeutete Richtung auf das Gesellschaftliche, auf die Verkettung des Besonderen mit dem Allgemeinen, wird hier noch deutlicher. Das allgemeine Ziel des Menschen ist auch seine wichtigste Aufgabe, deren Bewältigung man nicht dem Zufall überlassen darf. Es wird sogar unterstellt, daß jeder ein solches Ziel habe, ein Ziel, das ihm von der Gottheit, d. h. der Natur zugewiesen sei. Hier wird deutlich: Marx fühlt seine Kräfte, die zu einem gesellschaftlichen Wirkungskreis hindrängen. Auch im nächsten Absatz identifiziert er seine persönliche Existenz mit dem allgemeinen Ziel:

»...und begierig stürzen wir zu dem Ziele, von dem wir wähnen, die

Gottheit selbst habe es uns gezeigt ... und unsre ganze Existenz sehn wir vernichtet.« [13]
Und nun untersucht Marx die Voraussetzungen der Berufswahl. Die starke, aber unklare Stimme des Gefühls will er zergliedern, in ihre Bestimmungen und Gründe auflösen, »der Quelle der Begeisterung selbst nachspüren« [14]. Der Ehrgeiz könnte diese Quelle sein;
»aber, wen die Furie der Ehrsucht lockt, den vermag die Vernunft nicht mehr zu zügeln, und er stürzt dahin, wohin ihn der ungestüme Trieb ruft: er wählt sich nicht mehr seinen Stand, sondern Zufall und Schein bestimmen ihn.« [15]
Ehrgeizige Triebhandlung und Vernunft werden also entgegengesetzt; die echte Wahl geht aufs Wesentliche, Notwendige, das sich nur der Vernunft, dem Denken erschließt; alles andere ist Bestimmung durch Zufall und Schein. Hier ist man an Hegels Feststellung erinnert, »daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist.« [16]
Aber diese Reminiszenz kommt zu früh; Marx hat Hegels Gedanken noch nicht kennengelernt. Die Notwendigkeit der Entscheidung zwingt ihn zur Konzentration der geistigen Kräfte. Die »innere Stimme« muß den Beruf billigen, heißt es weiter oben. Das soll jedoch nicht die Phantasie sein, nicht das Gefühl, nicht der Ehrgeiz. Letzterer vor allem deshalb nicht, weil dann die Erfüllung des gesetzten Zweckes von äußeren Bedingungen abhängig würde, und dies in wesentlichem Maße. Die Begeisterung für den Beruf soll »nie erkalten«, das ganze Leben lang aushalten, fordert Marx. Dem inneren Zweck des Menschen also soll er das adäquate Mittel sein. Und dieser innere Zweck ist zu erforschen.
Was aber hier wiederum – und fernerhin in diesem Aufsatz – bemerkenswert erscheint, ist, daß er nicht in Antinomien denkt, wenn er Gegensätze aufzeigt, sondern daß er versucht, sie als verschiedene Seiten einer Totalität zu erfassen. Es ist der unabdingbare Wunsch nach Begreifen, der mit dem Streben nach Selbstverwirklichung zusammenfließt.
»Aber nicht nur der Ehrgeitz kann eine plötzliche Begeisterung für einen Stand erregen, sondern vielleicht haben wir denselben durch unsere Phantasien ausgeschmückt, und die hat ihn zu dem Höchsten, was das Leben zu bieten vermag, ausgeschmückt. Wir haben ihn nicht zergliedert, nicht die ganze Last betrachtet, die große Verantwortlichkeit, die er auf uns wälzt; wir haben ihn nur von der Ferne gesehen, und die Ferne täuscht.
Hierin kann unsre eigne Vernunft nicht die Rathgeberin sein; denn

weder Erfahrung noch tiefere Beobachtung unterstützen sie, während sie von dem Gefühle getäuscht, von der Phantasie geblendet wird. Zu wem sollen wir aber die Blicke wenden, wer soll uns da unterstützen, wo unsere Vernunft uns verläßt?
Die Eltern, die schon die Bahn des Lebens durchwandelt, die schon die Strenge des Schicksals erprobt haben, ruft unser Herz.
Und wenn dann noch unsere Begeisterung fortwährt, wenn wir dann noch den Stand lieben und für ihn berufen zu sein glauben, nachdem wir ihn kalt geprüft, nachdem wir seine Lasten erblickt, seine Beschwerden kennen gelernt haben, dann dürfen wir ihn ergreifen, dann täuscht uns weder Begeisterung, noch reißt uns Übereilung dahin.« [17]
Die Gedanken können täuschen, so meint Marx, wenn sie das Objektive nicht richtig, d. h. nicht auch seine negativen Seiten widerspiegeln. Dazu aber ist eine Betrachtung aus der Nähe notwendig, die tiefer in den Gegenstand eindringt, die ihm gerecht wird – ohne Erfahrung ist dies aber unmöglich. Ein Zuschauer erkennt nur Bruchstücke, die er nicht zusammenzusetzen vermag.
Marx ist zu nüchtern, als daß er sich mit wirklichkeitsferner Schwärmerei begnügen würde; aber er überläßt sich auch nicht der Willkür einer nüchternen Welt: er will den Stand, den Beruf auf die Harmonie von Begeisterung und kalter Prüfung gründen, er will die Einheit von Idealität und Realität wenigstens für seine Person verwirklichen.

3. Die Bedingungen der Tätigkeit

Nun folgt jener Satz Marxens, der bereits mehrfach aus seiner Einfachheit zu üppigstem Reichtum aufgebauscht worden ist:
»Aber wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu dem wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind.« [18]
Die Endlichkeit des Menschen, der von Hause aus durch äußere Umstände beschränkt ist, wird hier ausgesprochen. Das Bewußtsein der Endlichkeit aber erzeugt den Willen zur Unendlichkeit. Daß Marx bestimmte Schranken so frühzeitig als solche erkennt, läßt vermuten, er werde versuchen, über sie hinauszugehen. Jedoch deutet Marx das Problem hier nur an.
Franz Mehring sieht hier
»das erste Wetterleuchten des Gedankens, den allseitig zu entwickeln das unsterbliche Verdienst des Mannes werden sollte.« [19]
Mehring meint die spätere Theorie Marxens, daß das Bewußtsein

vom gesellschaftlichen Sein bestimmt würde. Marx spricht jedoch hier nur von der Beschränkung der Tätigkeit des Individuums, davon, daß der Mensch sich in einen Rahmen einzufügen habe. Die spätere Theorie hingegen behauptet die eigentliche Entwicklung als vom Bewußtsein des Menschen unabhängige.

Die Erkenntnis, daß der bürgerliche Mensch durch die gegebenen Verhältnisse, durch feudale Privilegien und Ordnungen beschränkt sei, ist ein Produkt der Aufklärung. Es handelt sich hier also nicht um ein »Wetterleuchten« der späteren Theorie, nicht um einen autochthonen Gedanken Marxens, sondern wohl eher um den Widerschein des Feuers, das speziell von Rousseau und den Enzyklopädisten entfacht worden war, also um die Verhältnisse, welche die gesellschaftlichen Tugenden Emiles notwendig machen und die dieser als Schranken seiner menschlichen Stellung erkennen muß, um nicht das Unmögliche für möglich zu halten. Um das zu belegen, lassen wir hier drei Stellen aus dem *Emile* von Rousseau folgen:

»Die Art und Weise der Bildung der Begriffe verleiht nun dem menschlichen Geiste seinen besonderen Charakter. Derjenige Geist, welcher seine Ideen lediglich nach wirklichen Verhältnissen bildet, ist ein gründlicher Geist, während derjenige, welcher sich schon mit scheinbaren Verhältnissen befriedigt, ein oberflächlicher Geist ist; wer die Verhältnisse so auffaßt, wie sie sind, ist ein klarer, und wer sie unrichtig auffaßt, ein unklarer Kopf; wer eingebildete Verhältnisse, die weder in der Wirklichkeit existieren noch eine Wahrscheinlichkeit für sich haben, erdichtet, ist ein Narr, und wer gar keine Vergleichungen anstellt, ein Schwachkopf.«

»Mit einem Wort, Emil besitzt von der Tugend alles, was auf ihn selbst Bezug hat. Um sich auch die gesellschaftlichen Tugenden zu erwerben, fehlt ihm lediglich die Kenntnis der Verhältnisse, welche dieselben notwendig machen. Folglich fehlen ihm einzig und allein solche Einsichten, zu deren Aufnahme sein Geist die nötige Fähigkeit besitzt.«

»Erwarte von mir keine weitschweifigen moralischen Lehren; ich habe dir nur eine einzige zu geben, welche alle übrigen in sich schließt: Sei ein Mensch, laß dein Herz die Schranken seiner menschlichen Stellung nicht überschreiten. Erforsche und erkenne diese Schranken. Wie eng sie auch sein mögen, so ist man doch nie unglücklich, solange man innerhalb derselben bleibt. Erst dann wird man es, wenn man sie überschreiten will, erst dann, wenn man in seinen unsinnigen Begierden das Unmögliche für möglich betrachtet, seine menschliche Stellung

vergißt, um in einer Traumwelt zu leben, aus der man doch immer wieder in das Reich der Wirklichkeit zurücksinkt.« [20]

Die Erkenntnis der in den gegebenen Umständen liegenden Beschränkung für das Individuum ist, grob gesehen, eine Erkenntnis des 18. Jahrhunderts. Sie umreißt nur Bedingungen der Praxis des Individuums. Das hat Mehring übersehen; ebenso auch Eugen Lewin-Dorsch, der diese Fehlinterpretation noch weiter ausbaut. So äußert er sich zu der oben zitierten Behauptung Mehrings:

»Das ist zutreffend. Es ist nichts Geringeres als der historische Materialismus, der in jenem knappen Satze gleichsam erwacht und zum ersten Male die Augen aufschlägt – ein Licht, dessen Glanz von Jahr zu Jahr wuchs, um schließlich mit blendender Helligkeit zu erstrahlen.«

Lewin-Dorsch zitiert dann spätere Formulierungen des angeblich »gleichen Gedankens« aus der *Heiligen Familie* (»Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.«), aus den Thesen *ad Feuerbach* (»Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«) und aus dem *Achtzehnten Brumaire* (»Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.«). Lewin-Dorsch schließt:

»Man sieht: die für das Marxsche Denken entscheidende Richtung auf *gesellschaftliche Begriffsbildung* kündigt sich keimhaft und als Anlage bereits in dem ersten Satze an, der uns von ihm erhalten ist.« [21]

So einfach ist also der historische Materialismus entstanden, nämlich im Gehirn eines Siebzehnjährigen, und hat dann nichts mehr zu tun gehabt, als zu wachsen! Der Unterschied zwischen der Marxschen Feststellung im Schulaufsatz und den späteren, von Lewin-Dorsch zitierten Theoremen liegt aber darin, daß letztere auf die Gesellschaft als Ganzes, auf die Praxis von Klassen und Gruppen, bezogen sind, während erstere nur die Praxis des einzelnen Individuums zur Grundlage hat. Unmöglich hat der Schüler Marx schon Erfahrungen im Ringen gesellschaftlicher Kräfte sammeln können.

Die weitere Behauptung von Lewin-Dorsch, für das Denken Marxens sei die »Richtung auf gesellschaftliche Begriffsbildung« entscheidend, ist schwer zu verdeutschen. Meint er eine Begriffsbildung durch die

Gesellschaft, d. h. als historischen Prozeß, oder eine Bildung von Begriffen, welche die Gesellschaft als Ganzes und ihre Struktur zu erfassen suchen? Im ersten Fall könnte der Schulaufsatz Marxens nicht als Beleg dienen, da hier von der Bildung von Begriffen überhaupt nicht die Rede ist. Im zweiten Fall würde sich das Marxsche Denken nicht wesentlich von dem Vicos, Rousseaus, Herders, Hegels usw. unterscheiden.

Der zitierten Stelle aus dem Schulaufsatz, die das Individuum beschränkenden Verhältnisse betreffend, ist also jede spezifische Bedeutung für die Entwicklung des historischen Materialismus abzusprechen. Sie hat allein ihre Bedeutung als Erkenntnis der Schranken des bürgerlichen Individuums in halbfeudalen Verhältnissen, eine Erkenntnis, die sich in der folgenden, romantischen Periode Marxens noch vertiefen sollte.

Marx hatte das Glück, schon in der Jugend nicht nur deutschen, sondern auch französischen und englischen Philosophen zu begegnen; dadurch blieb er vor bestimmten Einseitigkeiten beider Positionen bewahrt.

Marx erörtert dann die physische Natur als notwendige, nicht aufzuhebende Grundlage des Menschen:

»Schon unsere physische Natur stellt sich oft drohend entgegen, und ihre Rechte wage keiner zu verspotten.

Wir vermögen zwar, uns über dieselbe zu erheben; aber dann sinken wir desto schneller unter, dann wagen wir, ein Gebäude auf morsche Trümmer zu erbauen, dann ist unser ganzes Leben ein unglücklicher Kampf zwischen dem geistigen und körperlichen Prinzip. Wer aber nicht in sich selbst die kämpfenden Elemente zu stillen vermag, wie soll sich der dem wilden Drange des Lebens entgegenstellen können, wie soll er ruhig handlen, und aus der Ruhe allein können große und schöne Thaten emportauchen; sie ist der Boden, in dem allein gereifte Früchte gedeihn.« [22]

Dies scheinen uns bedeutsame Worte zu sein. Sie sprechen von eigenem Erleben, dessen widerstreitende Kräfte als solche erkannt wurden. Wer mit siebzehn Jahren, wie hier Marx, schon die Kluft zwischen der zum Handeln erforderlichen Ruhe und dem Zwiespalt, der dieses Handeln treibt, in sich selbst erfahren hat, wird auch die Hegelsche Dialektik des Widerspruches verstehen können. Und an der Größe der Leistung Marxens wird man die Tiefe des Widerspruches ermessen, der sein innerstes Wesen war.

4. Die Vermittlung mit dem Allgemeinen

Nachdem Marx die Folgen einer Selbsttäuschung über die eigenen Talente erörtert hat (wir gehen darauf noch ein), fährt er fort:
»Haben wir dies alles erwägt und gestatten unsere Lebensverhältnisse, einen beliebigen Stand zu wählen, so mögen wir den ergreifen, der uns die größte Würde gewährt, der auf Ideen gegründet ist, von deren Wahrheit wir durchaus überzeugt sind, der das größte Feld darbietet, um für die Menschheit zu wirken und uns selbst dem allgemeinen Ziele zu nähern, für welches jeder Stand nur ein Mittel ist, der Vollkommenheit.
Die Würde ist dasjenige, was den Mann am meisten erhebt, was seinem Handlen, allen seinen Bestrebungen, einen höheren Adel leiht, was ihn unangetastet, von der Menge bewundert und über sie erhaben dastehn läßt. Würde kann aber nur der Stand gewähren, in welchem wir nicht als knechtische Werkzeuge erscheinen, sondern wo wir in unserem Kreise selbständig schaffen; kann nur der Stand gewähren, der keine verwerfliche, selbst dem Anscheine nach nicht verwerfliche Thaten erheischt, den der Beste mit edlem Stolze ergreifen kann. Der Stand, der dieses am meisten gewährt, ist nicht immer der höchste, aber stets der vorzüglichste.« [23]
Im bürgerlichen Leben, der religiösen Bindung entwachsen, in eine Vielzahl besonderer Existenzen und Interessen zersplittert, kann das Allgemeine, die Menschheit bzw. ihr Wesen und Zweck, zunächst nicht anders auftreten als Idee. Auf dieses Allgemeine werden also in gleicher Weise bezogen: das Gegründetsein auf Ideen, das Wirken für die Menschheit und die Arbeit an der eigenen Vervollkommnung. Die dadurch verliehene Würde erhebt den Menschen über das endliche Dasein der »Menge«. Die Würde ist das Wissen, mit dem Allgemeinen identisch zu sein, der Ersatz für den verloren gegangenen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.
Jedoch ist diese Vermittlung mit dem Allgemeinen, weil sie Wissen zur Voraussetzung hat, auf Einzelne beschränkt. Hier wird man an den »gedankenlosen großen Haufen« Kants erinnert, wie ja überhaupt das Bildungsideal von Aufklärung und Klassik ein wesentlich exklusives Moment an sich hatte. Auch der Drang nach einem selbständigen Schaffenskreis ist als Ausdruck des bürgerlichen Lebensgefühls der damaligen Zeit zu werten. Selbstverständlich liegt darin eine Distanzierung vom »Volk«, das Marx bis dahin auch kaum näher kennengelernt haben konnte.
Der Beruf soll wohl ein Mittel sein, um den Einzelnen dem »allge-

meinen« Ziele nahe zu bringen, aber der Mensch, zumindest der dieses Zieles bewußte, soll sich nicht als Werkzeug gebrauchen lassen. Die Würde bezeichnet so die Ahnung davon, daß der Mensch, wenn auch zunächst in beschränkter Zahl und in beschränktem Rahmen, über sich und seine Verhältnisse bestimmen könne. So heißt es auch in Rousseaus *Emile:*

»Willst du dich in die Abhängigkeit von Menschen begeben, die du verachtest? Willst du die Befestigung deines Glückes und die Sicherung deiner ganzen Lage in gesellschaftlichen Verhältnissen suchen, die dich unaufhörlich dem Belieben anderer preisgeben und dich nötigen, um nur den Schelmen zu entgehen, selbst ein Schelm zu werden?« [24]

Wir überspringen nun die nächsten Sätze, welche die Gefahren eines wissenschaftlichen Berufes erörtern. Marx fährt dann fort:

»Wer einen Stand erwählt, den er hoch schätzt, der wird davor zurückbeben, sich seiner unwürdig zu machen, der wird schon deswegen edel handlen, weil seine Stellung in der Gesellschaft edel ist.« [25]

Hier wird noch einmal klar ausgesprochen, daß über den Charakter der gesellschaftlichen Stellung – ob edel oder unedel – letzten Endes das Bewußtsein des Individuums entscheidet. Das beweist, daß die Tendenz zur Vermittlung mit dem Allgemeinen zwar vorhanden ist, aber vorerst nur als eine bloße Behauptung, die nicht einmal in der Frage des Kriteriums für das eigene sittliche Verhalten konkretisiert werden kann. Dies ist genau das »äußere, formelle Allgemeine«, das Hegel an Kant kritisiert [26] und das die Beschränktheit der Marxschen Tendenz bedingt. Aber diese Tendenz zur Identität des Besonderen und Allgemeinen ist bei Marx bereits außerordentlich stark. Dies zeigt deutlich der nächste Abschnitt:

»Die Hauptlenkerin aber, die uns bei der Standeswahl leiten muß, ist das Wohl der Menschheit, unsere eigne Vollendung. Man wähne nicht, diese beiden Interessen könnten sich feindlich bekämpfen, das eine müsse das andre vernichten, sondern die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er seine Vervollkommnung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt.« [27]

Das Wirken für das allgemeine Wohl als Bedingung des eigenen Vervollkommnens zu sehen und dies in der menschlichen Natur zu begründen, kann auf »die vollständige Hingabe jedes Mitgliedes mit allen seinen Rechten an die ganze Gemeinschaft« in Rousseaus *Contrat Social* [28] zurückgeführt werden, wo auch die Rede davon ist, daß »das allgemeine Beste« um des »eigenen Vorteils willen« gewollt würde [29]. Nur ist der Aspekt der äußerlichen Nützlichkeit, der dem Rousseauschen »Interesse« abgewonnen werden kann, bei Marx zwar

nicht völlig verschwunden (»... daß wir ein nutzloses Wesen in der Schöpfung, ein Glied in der Gesellschaft sind, das seinen Beruf nicht erfüllen kann«[30], heißt es im deutschen Aufsatz), aber doch weitgehend aufgehoben in dem aufs Ideelle abzielenden Begriff der »Vollkommenheit« oder »Vollendung«. Die Tätigkeit für das allgemeine Wohl als Bedingung des eigenen – das ist aber ein dialektisches Moment, das sich eben gerade bei Rousseau – wie auch später bei Hegel – vorfindet. Auch aus dieser Perspektive – nicht nur aus der des Neuhumanismus – erscheint es selbstverständlich, daß Marx den egoistischen Spezialisten ablehnt:
»Wenn er nur für sich schafft, kann er wohl ein berühmter Gelehrter, ein großer Weiser, ein ausgezeichneter Dichter, aber nie ein vollendeter, wahrhaft großer Mensch sein.«[31]

5. Gefahren eines wissenschaftlichen Berufes

Wir interpretieren nun die Stelle, an der sich Marx des Risikos seiner auf bloße Ideen zu gründenden Position bewußt wird:
»Wie aber ein Stand ohne Würde uns erniedrigt, so erliegen wir sicher unter der Last eines solchen, der auf Ideen gegründet ist, die wir später als falsch erkennen.
Da sehn wir keine Hülfe mehr als in der Selbsttäuschung, und welche verzweifelte Rettung, die Selbstbetrug gewährt!
Jene Stände, die nicht sowohl in das Leben eingreifen, als mit abstrakten Wahrheiten sich beschäftigen, sind die gefährlichsten für den Jüngling, dessen Grundsätze noch nicht gediegen, dessen Überzeugung noch nicht fest und unerschütterlich ist, obwohl sie zugleich als die erhabensten erscheinen, wenn sie tief in der Brust Wurzeln geschlagen haben, wenn wir für die Ideen, die in ihnen herrschen, das Leben und alle Bestrebungen zu opfern vermögen.
Sie können den beglücken, der für sie berufen ist, allein sie vernichten den, der sie übereilt, unbesonnen, dem Augenblicke gehorchend, ergreift.
Die hohe Meinung hingegen, die wir von den Ideen haben, auf die unser Stand gegründet ist, leiht uns einen höheren Standpunkt in der Gesellschaft, vergrößert unsre eigne Würde, macht unsere Handlungen unerschütterlich.«[32]
Marx spricht zunächst einmal aus, daß für einen wissenschaftlichen Beruf »gediegene Grundsätze«, »feste und unerschütterliche Überzeugungen« erforderlich sind. Allein, daß er dieses Problem aufgreift,

zeigt, daß sich bei ihm eine wenn auch noch unklare Vorstellung seiner Potenzen zu bilden beginnt. Ein solcher Stand kann den beglücken, der für ihn berufen ist; das jedoch ist nur durch gründliche Prüfung zu verifizieren.

Aber das Problem ist für Marx nicht lösbar. Die Würde und die Unerschütterlichkeit der Handlungen wird gewährleistet durch die eigene Überzeugung. Aber gerade diese kann sich als falsch erweisen. In der Tätigkeit des einzelnen Individuums ist dieser Widerspruch nicht aufzuheben, da sie nicht das Kriterium für die Richtigkeit oder Falschheit einer das Allgemeine erfassenden Idee sein kann.

Man könnte nun mit Georg Mende sagen,

»daß hier nach einer Einheit von Theorie und Praxis gesucht wird, wenn auch vorerst noch ganz auf den Umkreis des Individuellen beschränkt...« [33]

Marx wird eine solche »Einheit« zuerst als Schüler Hegels, als hegelianischer Denker finden, in einem Denken, das – zu einem wesentlichen Teil – die Methode des Denkens selbst ist. Schon daraus erhellt, daß die Fragestellung des Abiturienten Marx nicht ohne weiteres mit dem Theorie-Praxis-Problem identifiziert werden kann. Was Marx hier sucht, sind Ideen, die aus sich heraus wahr sind, die den Wandel der eigenen Überzeugungen auszuhalten vermögen. Man soll also die Vorwegnahme einer späteren Problematik nicht überspitzen, wie Mende es tut:

»Welches Gären macht sich in diesen Worten (sc. Marxens, G. H.) bemerkbar und welche ausgeglichene Weisheit liegt zugleich in der Warnung vor leerer Theorie.« [34]

Denn nicht vor leerer Theorie warnt Marx, sondern davor, ohne gründliche Prüfung einen wissenschaftlichen Beruf zu ergreifen. Um den Begriff, ja um auch nur die Vorstellung einer »leeren Theorie« zu haben, müßte man den Begriff oder die Vorstellung eines Objektiven denken, dem die Theorie zu entsprechen habe, das Maßstäbe liefere, mit denen die Fülle oder die Leere einer Theorie gemessen werden könnten. Davon kann aber bei Marx hier nicht die Rede sein. Man darf den durchaus unbestimmten und nur Mögliches andeutenden Thesen des Abiturienten nicht die entwickelten, konkretisierten Gedanken des reifen Mannes unterschieben, und auch nicht dessen Problemstellungen. Das eigentliche Theorie-Praxis-Problem weist einen wesentlich reicheren und konkreteren Inhalt auf als Marxens erste Ahnung des Unterschiedes von Gedanke und Tat.

Auguste Cornu behauptet:

»Letzteres (i. e. die von dem gewählten Beruf gebotene Möglichkeit,

für das Wohl der Menschheit zu wirken, G. H.) ist nämlich das Entscheidende und soll uns von den Berufen fernhalten, die den Menschen von der praktischen Tätigkeit entfernen, denn – und hier spricht sich zum ersten Mal Marx' Grundanschauung, allerdings noch unbeholfen, aus – um etwas Nützliches zu bewirken, darf man Ideal und Wirklichkeit, Gedanken und Tat nicht voneinander trennen. ›Jene Stände‹, schreibt er, ›die nicht sowohl in das Leben eingreifen, als mit abstrakten Wahrheiten sich beschäftigen, sind die gefährlichsten für den Jüngling‹.« [35]
Nicht einmal durch Punkte deutet Cornu an, daß er die Textstelle verstümmelt wiedergegeben hat (vgl. oben). Nur als dieser Torso kann sie ihm als Beleg für seine These dienen, Marx warne vor wissenschaftlichen Berufen überhaupt. Cornu unterschlägt dabei, daß es Marx gerade darum ging, sich zu vergewissern, wie eine solche wissenschaftliche Tätigkeit trotz des Risikos möglich sei. Cornu unterstellt, man könne in einer derartigen Tätigkeit nicht für das Wohl der Menschheit wirken. Daß Cornus Behauptung gleichzeitig impliziert, »praktische Tätigkeit« erweise sich als solche, wenn sie auf das »Wohl der Menschheit« gerichtet sei, zeigt, wie inadäquat ein so entwickelter Begriff – wie Praxis – der einfachen Fragestellung des Abiturienten ist, die wir oben schon interpretiert haben. (Wir gehen auf das Theorie-Praxis-Problem im III. Kapitel ein. Vgl. dort Abschnitt C, 4)
Auch die zweite These Cornus kann nicht befriedigen. Marxens Grundanschauung soll es gewesen sein, Ideal und Wirklichkeit, Gedanke und Tat nicht zu trennen? Abgesehen davon, daß diese Kategorien verschiedene Sachverhalte bezeichnen und insofern schon getrennt sind – wie leicht könnten sie bei einer solchen »Grundanschauung« verwechselt werden: Der Gedanke würde dann für die Tat oder die »Wirklichkeit« für das »Ideal« gehalten. Das finden wir zwar vielfach in der Geschichte, auch in der neuesten, aber eben gerade nicht bei Marx.
Was Marx andeutet, ist auch nicht eine Kluft zwischen körperlicher und geistiger Arbeit – erstere konnte für ihn als Sohn eines Rechtsanwaltes zu dieser Zeit gar nicht erwähnenswert sein –, sondern die Kluft etwa zwischen der Tätigkeit eines Beamten oder Juristen und der eines Wissenschaftlers. Er deutet ferner an, daß die erstere, weil dem Leben näher verbunden, für den als Ganzes unproblematischer ist, der seinen Stand »auf Ideen gründen« will. Die »gediegenen Grundsätze« könnten sich hier, in dem festgefügten Rahmen dieser Berufe, leichter und stetiger herausbilden als in einem wissenschaftlichen Beruf, wo alles von der eigenen Überzeugung abzuhängen

scheint. Trotzdem aber sind die Berufe des Gelehrten, des Weisen, des Dichters für Marx »die erhabensten«.

Und ein anderes wird hier wiederum sichtbar: Marxens Neigung zu alternativen Konsequenzen, die die Widersprüche zuspitzen: beglükken oder vernichten, entweder – oder. Eine Sache in ihren Konsequenzen zu verfolgen, die Gegensätze zu fixieren – das ist offenbar schon jetzt seine Stärke, freilich nur innerhalb seines Gesichtskreises. So viel aber kann bereits gesagt werden: Marxens Handlungen werden immer davon abhängen, ob er die ihnen zugrunde liegenden Ideen gründlich genug geprüft und für wahr befunden hat.

6. Das Streben nach Verwirklichung

Den Abschluß des Aufsatzes bildet ein feierliches, pathetisches Bekenntnis, Opfer zu bringen für die Allgemeinheit, für das Glück von Millionen:

»Die Geschichte nennt diejenigen als die größten Männer, die, indem sie für das Allgemeine wirkten, sich selbst veredelten; die Erfahrung preiszt den als den Glücklichsten, der die meisten glücklich gemacht; die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe, und wer wagte solche Aussprüche zu vernichten?

Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Taten leben still, aber ewig wirkend fort, und unsere Asche wird benezt von der glühenden Thräne edler Menschen.« [36]

Auguste Cornu schließt daraus, daß Marx

»in dem großen Zeitkampf zwischen Reaktion und Demokratie schon entschieden Partei ergriffen hatte.« [37]

Für diese Auffassung würde allerdings sprechen, daß Marx sich von einem seiner Lehrer, der seine Kollegen wegen ihrer demokratischen Gesinnung denunziert hatte, distanzierte [38]; jedoch könnte dies auch auf andere Weise erklärt werden, und wir finden in den folgenden Jahren auch keine besonderen Anzeichen dafür, daß diese »entschiedene« Parteinahme schon erfolgt wäre. Ausgesprochen liberale Meinungen zeigen sich in diesem Aufsatz ebenfalls nicht. Das Marxsche »Wirken für die Menschheit« könnte natürlich kosmopolitisch gedeutet werden, und damit als Gegensatz zur Deutschtümelei der Romantik,

aber dies bleibt doch alles relativ unbestimmt, so daß es nicht angeht, allzu bestimmte Schlüsse daraus zu ziehen.

Interessanter ist, daß Marx hier den Gedanken des Opfers hineinbringt, also den Willen äußert, seine Besonderheit im Dienst für das Allgemeine sich verzehren zu lassen. Das ist die ausdrückliche Sehnsucht nach Ewigkeit, nach Identifizierung seiner Endlichkeit mit dem Unendlichen. Man kann es als das Ziel des Abiturienten Marx bezeichnen, in der Verwirklichung des Allgemeinen sich selbst zu vergegenständlichen, im Glück von Millionen das eigene Glück, unendlich vergrößert und bereichert, wiederzufinden.

Der Religionsaufsatz »Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1 – 14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Nothwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt« [39] ist eigentlich mehr eine moralisierende Explizierung der Tatsache, daß die christliche Religion für die sittliche Vervollkommnung der Menschheit notwendig war, was anhand der geschichtlichen und philosophiegeschichtlichen Entwicklung belegt wird. Interessanterweise vertritt Marx hier eine deistische Auffassung, ist aber nicht in der Lage, »das Wesen der fraglichen Vereinigung« anzugeben, wie der prüfende Lehrer vermerkt.

Kants nur nach Grundsätzen handelnder Charakter, Fichtes auf eine abstrakte Gemeinschaft ausgerichtetes Individuum, Pestalozzis Vereinigung der sinnlichen Natur und der sozialen Gesinnung, Wilhelm Meisters Suchen nach einem angemessenen Standpunkt in der Welt, der in die Umwelt sich vollständig eingliedernde und in ihr sich frei entfaltende Mensch Rousseaus – das alles mag man aus Marxens deutschem Aufsatz herausspüren. Das Wesentliche aber an Marxens Gedanken ist sein Ethos, das einen starken Charakter andeutet; die im eigenen Leben gewachsene Erfahrung der inneren Widersprüche; die Anteilnahme, mit der Marx das Thema behandelt, die darauf hinweist, daß ihm seine eigene Stellung in der Wirklichkeit zum Problem wird, das er lösen muß; die Distanz zur Religion, vor allem zu einer theistischen Gottesvorstellung; und die Tatsache, daß er Idealität und Realität, Besonderes und Allgemeines, zumindest in seiner Person, zu vermitteln sucht.

Auf die Methode hin betrachtet mag es als wichtig erscheinen, daß Marx den Konsequenzen d. h. den Widersprüchen eines Gedankens nachgeht, einen vielseitigen Zusammenhang zu konstruieren sucht und es vor allem versteht zu differenzieren, wie das im Zergliedern der Voraussetzungen der Berufswahl sich ausgedrückt findet. Dies wird auch durch die Bemerkung im Reifezeugnis unterstrichen, daß Marx sich schwierigen Gedankenzusammenhängen besonders gewachsen ge-

zeigt habe[40]. Auch in bezug auf den deutschen Aufsatz werden »Gedankenreichtum und gute, planmäßige Anordnung« gelobt[41]. Vor allem aber verspricht sein Drang nach Aufgehobensein im Allgemeinen, sein starker, durch das Ethos geläuterter Antrieb, er werde sich um die Erkenntnis des »an und für sich Notwendigen« seiner Epoche bemühen und sich für dessen Verwirklichung verwenden. Jedoch handelt es sich bei alledem vorläufig nur um abstrakte Möglichkeiten, die in reale zu verwandeln und zu verwirklichen, es noch einiger Voraussetzungen bedurfte.

Zum Schluß sei noch die Stelle aus dem deutschen Aufsatz zitiert, in der die Bedeutung der Berufswahl für Marxens Leben besonder klar wird; es wird dies tatsächlich zur Frage seiner Existenz, und das vor allem in geistigem Sinne:

»... allein wenn wir einen Stand gewählt, zu dem wir nicht die Talente besitzen, so vermögen wir ihn nie würdig auszufüllen, so werden wir bald beschämt unsere eigene Unfähigkeit erkennen und uns sagen, daß wir ein nutzloses Wesen in der Schöpfung, ein Glied in der Gesellschaft sind, das seinen Beruf nicht erfüllen kann. Die natürlichste Folge ist dann Selbstverachtung, und welches Gefühl ist schmerzlicher, welches vermag weniger durch alles, was die Außenwelt bietet, ersetzt zu werden? Selbstverachtung ist eine Schlange, die ewig wühlend die Brust zernagt, das Lebensblut aus dem Herzen saugt und es mit dem Gifte des Menschenhasses und der Verzweiflung vermischt.

Eine Täuschung über unsere Anlagen für einen Stand, den wir näher betrachtet, ist ein Vergehn, das rächend auf uns selbst zurückfällt, das, wenn es auch nicht von der Außenwelt getadelt wird, in unserer Brust eine schrecklichere Pein erregt, als jene hervorzurufen vermag.«[42]

Nutzlos sein, nicht gebraucht werden, sich nicht vergegenständlichen können – das ist das Schlimmste. Doch könnte man sich dabei beruhigen, es nicht wahrhaben wollen. Doch Marx kennt an Stelle von Resignation und Illusion nur *eine* Reaktion auf eigenes Versagen: Selbstverachtung, die sich später zur Selbstkritik zuschleifen wird. Die an den Gegensätzen der eigenen Individualität entzündete und gewachsene Skepsis wird das Werkzeug liefern, welches das Denken Marxens vor Dogma und Verzweiflung zu bewahren imstande ist.

Wir selbst als schärfere Richter über uns als die Außenwelt – davon sollte Marx bald ein Beispiel geben (in seinem Brief an den Vater vom 10. 11. 1837). Zunächst einmal aber wurde die in seinem deutschen Aufsatz ausgedrückte Position in vielen Teilen negiert dadurch, daß sich Marxens Individualität in eine romantische Haltung hinein entfaltet.

B. Romantische Dichtungen (1835-1837)

1. Voraussetzungen

Wenn wir außer dem deutschen Abituraufsatz Marxens auch noch die literarischen Arbeiten seiner ersten Universitätsjahre behandeln, so geschieht dies deshalb, um die Voraussetzungen zu umreißen, die Marx beim Zusammentreffen mit dem Hegelschen System mitbrachte. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in bezug auf die vieldiskutierten Fragen, die das Wesen der Romantik betreffen, ihren Ursprung und ihre positiven oder negativen Wirkungen, hier eine weitere Theorie zu begründen. Es ist für unseren Zweck hinreichend, wenn wir anhand einiger charakteristischer Beispiele aus der Marxschen Produktion Positionen aufweisen, die als typisch romantisch angesehen werden können.
Unter Romantik verstehen wir dabei wesentliche Elemente des Bewußtseins der deutschen Intelligenz in der Zeit vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur französischen Julirevolution. Diese Tendenzen haben auch darüber hinaus noch fortgewirkt, aber fortschreitend an Bedeutung verloren. Auf die Unterschiede zwischen Vor-, Früh- und Spätromantik brauchen wir hier nicht einzugehen. Sie sind für unsere Untersuchung unwesentlich.
Die romantische Haltung richtet sich vor allem gegen die Aufklärung. Damit drückt sie Reaktionen aus auf die jeweilige Entwicklung in Frankreich und auf die Veränderungen im Verhältnis Frankreichs zu Deutschland bzw. auf die dadurch hervorgerufene Veränderung der eigenen nationalen Situation. Die romantische Haltung hat sich in vielerlei Gestalt, im Bereich der Kunst, der Einzelwissenschaften, der Philosophie, der Religion usw., manifestiert. Ihre philosophischen Grundlagen hat sie zuerst von Fichte, dann aber von Schelling erhalten. Letzterer vor allem wird allgemein als der Philosoph der Romantik bezeichnet[43]. Othmar Spann hat die Wesenszüge dieser Richtung zusammengefaßt:
»Die Romantik war eigentlich eine bestimmte Kunstrichtung – die Brüder Schlegel, Novalis, Tieck, Brentano, Achim v. Arnim, Th. A. Hoffmann, Eichendorff gehören ihr an –, die indessen ihrer besonderen

Natur zufolge auf alle Gebiete des Lebens wie der meisten Wissenschaften übergriff. Ihr Wesen ist aber ganz mit ihrem philosophischen Charakter bezeichnet, denn das Verhältnis zum Übersinnlichen, Transzendenten, Göttlichen, Unendlichen beherrscht bewußt oder unbewußt die romantische Kunst und Wissenschaft völlig. Romantik ist zuerst Weltanschauung, nicht Kunst. Es ist das Gefühl von der Rätselhaftigkeit des Daseins, das die Romantik bis in die letzten Fasern erfüllt, der Schmerz über das Unzulängliche, das Böse, den Tod in der Welt und doch zugleich die Sehnsucht, sich in dem Ungeheuren und Ewigen, das der Anblick der Welt uns bietet, zu beruhigen, sich diesem Übermächtigen ganz zu vertrauen. Das Ringen und Schwanken aber zwischen diesen beiden Polen von Verzweiflung und frommer Hingebung macht das Romantische aus. Nicht die Abenteuerlichkeit, Formlosigkeit und Subjektivität sind die eigentlichen Kennzeichen romantischer Poesie, wie meist behauptet wird; sondern jenes philosophische Grundgefühl der Rätselhaftigkeit des Daseins selber, jener Zwiespalt von Skepsis und Mystik ist das Wesentliche, und aus ihm erst folgen traumhafte Verworrenheit, Zusammenhanglosigkeit und Abenteuerlichkeit alles Geschehens; aus ihm erst folgt die Formlosigkeit romantischer Dichtung, folgt die Subjektivität des zwischen Ich und Welt den Schwerpunkt wechselnden Ichs.« [44]

Beeinflußt worden in dieser Richtung ist Marx zuerst durch seinen väterlichen Freund und späteren Schwiegervater, den Baron Ludwig von Westphalen [45]. Aber auch an der Universität Bonn wurde vor allem in romantischem, d. h. Schlegelschem und Schellingschem Geiste gelesen [46]. In Berlin hörte Marx u. a. bei den Romantikern Savigny und Steffens [47].

Gedichte aus der Bonner Zeit und den ersten Monaten in Berlin (Herbst 1836) sind nicht erhalten bzw. erst in unserem Jahrhundert verlorengegangen. Es liegen lediglich Gedichte vor, die Marx zu Beginn des Jahres 1837 verfaßte [48], sowie das Fragment des Trauerspiels *Oulanem,* der Torso *Scorpion und Felix* und eine Volksliedersammlung (aus dem Jahre 1839) [49]. Marx nennt das erste Fragment ein »phantastisches Drama« [50], das zweite einen »humoristischen Roman«. Nach Mehrings Bericht enthielten die später verlorengegangenen drei Gedichthefte vom Herbst 1836 bis auf eine Ausnahme reine Liebeslyrik und phantastische Romanzen und Balladen [51]. Auch ein großer Teil der vorliegenden Arbeiten könnte so charakterisiert werden. Aber die Marxschen Dichtungen sind mehr als nur Gelegenheitsgedichte. Sie sind künstlerische Form gewordene Weltanschauung. Über ihre literarische Qualität und ihre literarischen Vorbilder haben

wir hier nicht zu reden, wohl aber über ihren philosophisch bedeutsamen Inhalt.

Die Problemstellungen der Romantik ergeben sich aus dem in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts besonders deutlich gewordenen Zwiespalt zwischen dem von der Aufklärung erarbeiteten Ideal und der elenden, knechtenden und offensichtlich unveränderbaren objektiven Realität. Die Verzweiflung darüber erzeugte einerseits einen »Heroismus der Unterwerfung« – wie Hegel gesagt hat [52] – unter das Vorgefundene. Andererseits aber trieb der Widerspruch zu einer intensiveren Erforschung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, das bereits die vorhergehenden Jahrhunderte hindurch das philosophische Hauptproblem gewesen war. Da die Widersprüche im Objektiven selbst nicht zu lösen waren, wurde ihre Versöhnung im ideellen Bereich versucht. Es wurde nicht nach einem Kriterium der Wahrheit gefragt, sondern nach einer allumfassenden absoluten Wahrheit. Die daraus resultierenden philosophischen Ergebnisse waren daher, verabsolutiert, nur Scheinlösungen; relativiert aber bildeten sie die Ausgangsposition für Hegel.

Fichte hatte den Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt auf die Spitze getrieben, die Natur als solche zur Lüge und die Subjektivität als solche zur einzigen Wahrheit erklärt. Seine Verabsolutierung des abstrakten Ich impliziert bereits die gesetzlose Willkür des romantischen Genies, das nur seiner Innerlichkeit lebt, dem die äußere Welt als solche gleichgültig, ohne eigenen Wert, gestaltlos unendlich, ganz empirisch, irrational, das absolut Andere des Geistes scheint. Der erste Lösungsversuch auf dieser Basis ergab die ironische Haltung, die Friedrich Schlegel als »stete Selbstparodie« oder als »klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos« definierte [53], also als Relativismus schlechthin.

Der frühe Schelling war einen Schritt weitergegangen und hatte die Auflösung der Gegensätze im Absoluten behauptet:

»... so kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst, und zum Idealen sich verklärt.« [54]

Die Natur ist so der

»... unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm (i. e. dem Künstler und dem Philosophen, G. H.), sondern in ihm existiert.« [55]

Die Kunst ist daher für Schelling das Höchste, weil hier die Identität von Subjekt und Objekt ständig erzeugt wird; die intellektuelle Anschauung ist das Mittel zum Erfassen des Absoluten. Auf der Basis

dieses vor allem auf das Ästhetische gerichteten Pantheismus ergeben sich folgende Lösungen des Subjekt-Objekt-Problems: einmal das mystische Streben nach Aufgehen in einem Absoluten, Unendlichen, oder wenigstens die schmerzvolle Sehnsucht nach einem Transzendenten; zum anderen das Leben in einer Traumwelt oder in der Vergangenheit, vorzugsweise dem Mittelalter, oder aber – als schließliche Konsequenz – die Hingabe an die Offenbarung einer positiven Religion. Die beiden Pole des Gegensatzes innerhalb der romantischen Weltanschauung bedingen sich wechselseitig: hier Subjektivismus und Ironie, dort Versinken in der Transzendenz, in der Traumwelt, in der Vergangenheit, in der Religion. Alle diese romantischen Lösungsversuche verbinden sich vielfach mit politischer Restauration und maßlosem Nationalismus.
Bei Marx finden wir sowohl den romantischen Subjektivismus – der die Vereinigung mit einem geliebten Menschen einschließt – als auch die Ironie, die Verzweiflung, die Sehnsucht nach dem Unendlichen, und die Traumwelt. Darüber hinaus aber ist er fähig, vor dem Widerspruch nicht die Augen zu verschließen, sondern ihn auszusprechen, und dies nicht nur in ironischer Weise, sondern unverhüllt. Die Arbeiten von Marx, die wir zur Interpretation ausgewählt haben, sollen diese Tendenzen, und auch die nicht-romantischen, exemplifizieren. Es wird sich erweisen, daß die wesentlichen Elemente der Marxschen Weltanschauung dieser Periode romantische waren. Diese Tatsache ist bisher nur von wenigen Interpreten beachtet worden [56].

2. Reaktionen auf den unauflösbaren Widerspruch

a) Der Subjektivismus und die Ironie

Der romantische Subjektivismus äußert sich zunächst einmal dahingehend, daß nicht nur ein abstraktes Ich aller Bindungen und Bedingungen entledigt wird, sondern das individuelle, konkrete Ich selbst. So wird das Fichtesche Prinzip durch die Kunst, die der Romantik höchste Lebensäußerung ist, in der Sphäre des Besonderen transformiert. Dieses individuelle Ich schafft dann aus sich heraus eine ganze Welt von Objekten, nachdem der vorhandenen objektiven Realität jede Möglichkeit wesentlichen Wirkens abgesprochen worden ist. Dies alles natürlich nur in der »intellektuellen Anschauung« und in der künstlerischen Produktion. Das Marxsche Gedicht »Des Verzweiflenden Gebet« drückt diese Stimmung aus:

»Hat ein Gott mir alles hingerissen,
Fortgewälzt in Schicksalsfluch und Joch,
Seine Welten – alles – alles missen!
Eins blieb, die Rache blieb mir doch!

An mir selber will ich stolz mich rächen,
An dem Wesen, das da oben thront,
Meine Kraft sei Flickwerk nur von Schwächen,
Und mein Gutes selbst sei unbelohnt!

Einen Thron will ich mir auferbauen,
Kalt und riesig soll sein Gipfel sein,
Bollwerk sei ihm übermenschlich Grauen,
Und sein Marschall sei die düst're Pein!

Wer hinaufschaut mit gesundem Auge,
Kehre totenbleich und stumm zurück,
Angepackt von blindem Todeshauche,
Grabe selbst die Grube sich sein Glück.

Und des Höchsten Blitze sollen prallen
Von dem hohen, eisernen Gebäu,
Bricht er meine Mauern, meine Hallen,
Trotzend baut die Ewigkeit sie neu.« [57]

Zunächst das Eingeständnis, daß es Mächte gibt, die ihm schaden können: Gott, Schicksal, knechtendes Joch. Der Mensch ist ihnen unterworfen, sie können ihm sogar »alles« nehmen. Aber er kann sich rächen. Er ist selber gottähnlich:

»Gott ist jedes schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum selbst in der höchsten Potenz.« [58]

So steht es bei Friedrich Schlegel. Wenn der Mensch sich an sich selbst rächt, so rächt er sich zugleich an dem »höchsten Wesen«; er rächt sich dadurch, daß er (auch) sich selbst ironisiert, daß er die Kräfte seines Wesens zu Nichtigkeiten, zu Unwesentlichem degradiert. Aus dieser Ironie wird er sich seinen eigenen »Thron« aufbauen, der ihn allen Gewalten gegenüber unangreifbar machen soll. Ja, sollte dem Objektiven ein Einbruch in diese Souveränität gelingen, wird die »Ewigkeit« sie wieder herstellen.

Die Willkür triumphiert, die Maßlosigkeit zeigt ihre Fratze. Es ist dabei gleichgültig, daß die »Ewigkeit« das Werk des Künstlers be-

zeichnet, das über ihn hinaus fortlebt. Die Kunst ist ja eben die einzige Welt der Romantik, die absolute Innerlichkeit, in der alles andere auf- und untergeht. Der Kult der genialen Individualität ist ihre Religion, wenn auch nicht immer in dieser subjektivistischen Form. Bei Friedrich Schlegel wird gerade letztere betont:
»Nur derjenige kann ein Künstler seyn, welcher eine eigene Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen hat.« [59]
In dem Marxschen Gedicht »Menschenstolz« [60] wird offenbar, daß bei aller Nichtigkeit des objektiven Daseins, bei aller Seelenlosigkeit der äußeren Welt, die Seele doch »in der eig'nen Größe untergehn« muß, wenn sie nicht einen Halt, hier in der Liebe, findet. Erst dann kann der Mensch die Welt, die »Riesenzwergin« herausfordern und »götterähnlich wandeln«. Der Mensch erscheint hier als der Gott selber, sagt Hegel,
»... in dessen Leben und Leiden, Geburt, Sterben und Auferstehn sich nun auch für das endliche Bewußtseyn offenbar macht, was Geist, was das Ewige und Unendliche seiner Wahrheit nach sey.« [61]
Der Interpretation von Auguste Cornu ist hier nicht zuzustimmen. Er schreibt:
»In dem Lied ›Menschenstolz‹ fordert er, durch seine Liebe zu Jenny angefeuert und begeistert, die Welt heraus, um sie zu zertrümmern. Das kühne Bild des durch die einstürzende Welt nicht entmutigten Kämpfers läßt den künftigen Revolutionär ahnen, der auf den Trümmern der alten, morschen Gesellschaft eine neue erbauen will:

›Jenny! Darf ich kühn es sagen,
Daß die Seelen liebend wir getauscht,
Daß in eins sie glühend schlagen,
Daß ein Strom durch ihre Wellen rauscht.

Dann werf' ich den Handschuh höhnend
Einer Welt ins breite Angesicht,
Und die Riesenzwergin stürze stöhnend,
Meine Glut erdrückt ihr Trümmer nicht.

Götterähnlich darf ich wandeln,
Siegreich zieh'n durch ihr Ruinenreich,
Jedes Wort ist Glut und Handeln,
Meine Brust dem Schöpferbusen gleich.‹

In dieser Aufwallung von ungestümen, wilden Gefühlen liegt zwar viel Konventionelles und Romantisches. Sie zeugt aber auch vom Auf-

brausen seines Geistes, der, mit der Umwelt unzufrieden, nach neuen Idealen strebt, sowie von seiner Empörung über die herrschenden Zustände, die zum ersten Mal zum Ausdruck kommt.« [62]

Es ist diese Art von Interpretation, die um der unterschiedslosen Identität ihres Marx-Bildes willen nur eine kontinuierliche Entwicklung Marxens zu sehen wünscht. Cornu nimmt keine Notiz davon, daß kurz vor den von ihm zitierten Versen die folgenden stehen:

> »Und ihr (i. e. der Seele, G. H.) schwindelt nicht vor Stegen,
> Wo der Gottgedanke geht,
> Wagt ihn an der Brust zu pflegen,
> Eig'ne Größe ist ihr Hochgebet.
>
> Muß sie in sich selbst verzehren,
> In der eig'nen Größe untergehn,
> Dann tönt's, wo Vulkanen gären,
> Und Dämonen weinend um sie stehn.« [63]

Die eigene Größe ist das »Hochgebet« der Seele, nicht das Erbauen einer neuen Gesellschaft. Und die Liebe ist der einzige Ausweg aus dem Untergehen »in der eig'nen Größe«. Mit der Umwelt »unzufrieden« – um diesen nichtssagenden Ausdruck zu verwenden – war schließlich die ganze Romantik, es fragt sich nur, in welcher Weise unzufrieden und mit welcher Umwelt. Hier handelt es sich um die Welt überhaupt, die Welt als Nicht-Ich. Es fragt sich ferner, wie dieser Zwiespalt ausgedrückt wird: als offener Widerspruch, durch ironisierendes Verkleistern oder durch scheinbare Versöhnungen. Marx spricht den Widerspruch zwischen dem Ich und der »kalten Pracht« des Lebens, der Welt, zwar aus, aber gleichzeitig verkündet er als einzige Rettung das romantische Ideal, die Liebe. Diese Liebe wird ihm Kraft geben, nicht um in dieses weltliche Geschehen einzugreifen, sondern um sich stärker und gesicherter von ihm abzusetzen. Die »neuen Ideale« und die »Empörung über die herrschenden Zustände« sind unbewiesene Behauptungen Cornus.

Zu dem romantischen Subjektivismus gehört dann aber auch die »göttliche Genialität«, die »vornehm auf alle übrigen Menschen nieder« blickt [64]. Die Menschen – d. h. die nicht kunstverständige, banausische Masse – haben ihr einziges Recht darin, Objekt der Ironie zu sein. Hier manifestiert sich die

»ästhetische Aristokratie der Bildung gegen die demokratische Utilität der Aufklärungsmoral« [65],

wie Windelband gefolgert hat. Sie manifestiert sich bei Marx in den Spottgedichten auf die Vertreter der Einzelwissenschaften und auf die »Philister« überhaupt. Im Epigramm »Philisterverwunderung« heißt es:

> »Ich weiß nicht, wie jemand mit sich zerfallen kann,
> Knöpft zu den Rock, ihr werd't nicht bestohlen, Mann!« [66]

Ein Philister ist also derjenige, der zu nüchtern, zu sehr der Welt verhaftet ist, zu sehr in seiner Tätigkeit aufgeht, als daß er die romantische Zerrissenheit, den Weltschmerz und seine Äußerungen verstehen könnte. Die gleiche Tendenz zeigt auch das »Schlußepigramm an den pustenden Meister« (i. e. J. F. W. Pustkuchen, der Goethe parodierte, G. H.):

> »So knete deine Kuchen nur zurecht,
> Dann bleibst du immer noch ein Bäckersknecht.
> Wer wollte auch von dir verlangen,
> Du solltest dich an Goethen hangen?
> Er hat ja selbst dein Handwerk nicht gekannt,
> Wie käm' er zu Genie dann und Verstand?« [67]

Der mangelnde Kunstverstand des Pastors Pustkuchen wird zwar zu Recht kritisiert, aber er wird nicht reduziert auf das Wirken gesellschaftlicher Kräfte oder Ideologien, womit die frömmlerische Nörgelei Pustkuchens ihren Hintergrund erhielte. Im Gegenteil: der mangelnde Kunstverstand selbst bleibt das eigentliche Übel. Und dieser wiederum ist vor allem bei den Handwerkern zu Hause, den Menschen also, die nützliche, zweckbewußte Arbeit verrichten; daher fällt es Marx sofort ein, den Parodisten mit einem Handwerker zu vergleichen. So kann er ihn am ärgsten verhöhnen. Es ist so, wie Georg Lukács sagt:
»Der romantische Kampf gegen den ordinären Philister erzeugt den überspannten Philister.« [68]
Rjazanow nimmt keine Notiz von der romantischen Weltanschauung Marxens und vindiziert ihm daher bei seinen Angriffen auf Mathematiker und Mediziner einen »ethischen Idealismus« [69]. Es handelt sich bei dem Romantiker Marx jedoch um einen ästhetischen Idealismus. Dieser Bildungshochmut ist es vor allem, der sich in seinen Spottgedichten niederschlägt, wenn er das Theaterpublikum oder die Kritiker Schillers und Goethes persifliert [70]. So z. B. im Epigramm V:

»So war an dem Schiller auszusetzen,
Er könne nicht menschlich genug ergetzen,
Er treibe die Dinge auch gar zu hoch,
Und zieh' nicht gehörig am Werkeltagsjoch.
Er spiele wohl sehr mit Donner und Blitz,
Doch fehle ihm gänzlich der Straßenwitz.« [71]

Was eben an der Kritik vor allem verspottet wird, ist, daß sie die Entfernung Schillers vom wirklichen Leben kritisiert. Dieses Leben als solches ist dem Romantiker unerträglich, und daher seine Überhebung darüber in den Himmel der Kunst, wohin ihm die andern nicht zu folgen vermögen. Wenn also Rjazanow schreibt:
»Dieser Protest (das bezieht sich auf die Epigramme I – VIII, G. H.) gegen die geistige Herrschaft des Philisters ist aber nichts anderes als die keimhafte Form der Auflehnung gegen die herrschenden gesellschaftlichen Zustände.« [72],
so trifft das nur auf einige der Epigramme zu, die wir unter »nichtromantische Tendenzen« behandeln. Das in Aufklärung und Klassik enthaltene exklusive Moment hatte immer der Intelligenz die Aufgabe gestellt, erzieherisch zu wirken, »die Menschheit zu veredeln«. Die Exklusivität der Romantiker ist wesentlich borniert, frei von einer pädagogischen, auf das Fortschreiten der Allgemeinheit gerichteten Zwecksetzung:
»Selbst in den äußerlichen Gebräuchen sollte sich die Lebensart der Künstler von der Lebensart der übrigen Menschen durchaus unterscheiden. Sie sind Braminen, eine höhere Kaste, aber nicht durch Geburt, sondern durch freye Selbsteinweihung geadelt.« [73]
Daß Tendenzen dieser Art auch in den Marxschen Dichtungen sichtbar sind, war zu zeigen. Auf die romantische Ironie, von der sich außer in den Epigrammen vor allem im Romantorso *Scorpion und Felix* schöne Beispiele finden, können wir hier nicht näher eingehen. Die Ironie – als der Ausdruck der Tatsache, daß das Subjekt sich als das Absolute weiß – macht gerade die Tendenzen sichtbar, die wir eben nachgewiesen haben. So sagt Hegel von ihrer entwickelten Form:
»Dieß ist die allgemeine Bedeutung der genialen göttlichen Ironie, als dieser Koncentration des Ich in sich, für welches alle Bande gebrochen sind, und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag.« [74]
Eine Exposition der Erscheinung dieser Ironie in Marxens Dichtungen könnte also keine neuen Elemente für den romantischen Charakter des Marxschen Denkens dieser Periode liefern. Für eine psychologische Interpretation der Schriften Marxens wäre dies ein bedeutsames Thema.

Wir sehen jetzt schon bei Marx deutliche Gegensätze zu der im deutschen Abituraufsatz dargelegten Weltauffassung sich herausbilden. Als oberstes Prinzip fungiert nun nicht mehr das Wirken für die Menschheit, sondern das Erbauen von »Welten« für sich selbst, die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit. An die Stelle des Strebens nach Vermittlung mit dem Allgemeinen ist das Hervorkehren und Ablösen der Besonderheit getreten. Das Verhältnis, das früher ein im Ganzen gesehen harmonisches zu sein schien, ist jetzt in den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich auseinandergebrochen. Statt der Hingabe an die Menschheit finden wir das Sich-Überheben über die Menschen.

b) *Die Sehnsucht nach dem Unendlichen*

Die bedeutsame Erkenntnis des frühen Schelling, menschliche und natürliche Welt als organische Einheit zu fassen, versuchte die Frage des isolierten Ich zu beantworten, worin es denn nun eigentlich aufgehoben sei. Das Bewußtsein des Zwiespalts zwischen Ich und Nicht-Ich ist notwendigerweise begleitet von einer unbestimmten Sehnsucht, die das Resultat darstellt des Hinundherschwankens des Ich zwischen Selbstgewißheit und Verlorenheit in dem nicht mehr beherrschbaren Objektiven. Je größer die Verzweiflung an dieser Situation wird, je größer der Weltschmerz und die Zerrissenheit, desto auszehrender, krankhafter wird diese Sehnsüchtigkeit. Das unterschiedslose Zusammenfließen mit dem Nicht-Ich in einer unbestimmten Ferne, daher in der Dimension des Geistigen, in der tiefsten Innerlichkeit selbst, ist das Ergebnis dieses Versuchs, das Subjekt-Objekt-Problem zu lösen.
Es liegen auch von Marx einige Gedichte vor, die diese Reaktionen zeigen. Zuerst betrachten wir die Verzweiflung darüber, daß es nicht gelingen will, die Natur zu »beseelen«, sie in einen Bestandteil des geistigen Weltorganismus umzuwandeln, in dem »Lied an die Sterne«:

»Es tanzen eure Reigen
    In Schimmer und in Strahl,
Und eure Bilder steigen,
    Und schwellen ohne Zahl.

Hier bricht die schönste Seele,
    Hier springt das vollste Herz,
Und gleich 'nem Goldjuwele
    Umfaßt es Todesschmerz.

Es hebt zu euch die Augen,
Mit dunkler Allgewalt,
Will kindlich Hoffnung saugen,
Und Ewigkeitsgehalt.

Doch ach! ihr glänzt nur immer,
In ruh'gem Ätherschein,
Und Götter werfen nimmer
Die Glut in euch hinein.

Ihr seid nur Truggebilde,
Von Strahlen flammt's Gesicht,
Doch Herzensglut und Milde,
Und Seele habt ihr nicht.

Und euer Schein ist Höhnen,
Für Tat und Schmerz und Drang,
An euch zerschellt das Sehnen,
Und Busens Flammensang.

Wir müssen Leid ergrauen,
Verzweiflend untergehn,
Und dann zum Hohn schauen,
Daß Erd' und Himmel stehn.

Daß, wenn wir auch erzittern,
'Ne Welt in uns ertrinkt,
Kein Baumstamm muß zersplittern,
Kein Stern heruntersinkt.

Sonst lägt ihr all' begraben
Im tiefen blauen Meer,
Würd't keine Strahlen haben,
Und längst kein Feuer mehr.

Dann sprächt ihr stumm die Wahrheit,
Und lögt nicht tote Pracht,
Und prangtet nicht in Klarheit,
Und ringsum wär' es Nacht.« [75]

Im Anschauen der Unendlichkeit verfällt das Subjekt als Endliches in das Gefühl seiner eigenen Nichtigkeit. Hier und jetzt möchte es schon hoffen können, eine Manifestation der Ewigkeit erleben. Doch die Natur ist entgöttert; es gelingt auch nicht, den Naturgewalten eine Seele anzudichten. Sie sind ohne eigene Wahrheit, Schein, aber sie sind. Sie können menschliche Sehnsucht nicht erfüllen. Selbst wenn der Mensch in seiner Verzweiflung untergeht, bleiben Erde und Himmel davon unberührt. Wenn die Souveränität ihrer Existenz zu erschüttern wäre, wenn sie wirklich in Elemente einer geistigen Einheit zu transformieren wären, dann wären sie in der Zerrissenheit des romantischen Subjekts selbst schon untergegangen. Dann erst wäre es Nacht, und diese ist die absolute Wahrheit der Romantik.
In »Erwachen« ist die pantheistische Tendenz besonders deutlich. Nur zwei Verse seien angeführt:

> II
> »Du versinkest bebend,
> Es klopft dein Busen,
> Du schaust unendliche
> Ewige Welten.
> Über dir, unter dir,
> Unerfaßbar, unendbar,
> Schwebend im Reihentanz
> Rastloser Ewigkeit,
> Und ein Atom
> Versinkst du im Weltall.
>
> V
> Dein Untersinken
> Ist unendliches Aufgehn,
> Dein unendliches Aufgehn,
> Ist mit bebenden Lippen,
> Vom Äther geröteter,
> Flammender, ewiger
> Liebkuß der Gottheit.« [76]

Da das Endliche sich einem entzieht, eins werden mit dem Unendlichen; da die Besonderheit so hoch erhoben wurde, daß sie nun haltlos hin und her schwankt, versinken im Abstrakt-Allgemeinen; da das Ich an dem Widerstand des von ihm Getrennten verzweifelt, aufheben dieser Trennung in einem Ewigen, Allmächtigen, Absoluten; da das Denken nicht zum Ziele führt, sich flüchten in das Anschauen.

Das ist die romantische, letztlich religiöse Haltung, die wir auch bei Marx beobachten. Ihr mystischer Charakter ist offenbar. Irgendwelche weiteren philosophischen Elemente aus dem Gedicht auszusondern, ist nicht möglich. Hier tut sich der »Abgrund des Leeren« auf, wie Hegel sagt. Und er fährt fort:

»Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, – oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß.«[77]

Dies ist keine Übertreibung, denn bei Schelling selbst heißt es:

»Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere als *quantitative Differenz* möglich. Denn 1.) ist keine qualitative Differenz beider denkbar.«[78]

In dieser absoluten Indifferenz verliert das Endliche seinen Sinn, auch das endliche Ich. Das besondere Leben ist nur eine Vorbereitung auf den Tod. Schon bei Novalis wird das Leben zu einer Art Krankheit des Geistes. Auch bei Marx findet sich diese Todessehnsucht, z. B. im Gedicht »Die Zerrissne«, aus dem wir nur einige Verse herausnehmen:

»Ich weiß mir's nicht zu erklären,
Was in dem Busen brennt,
Der Himmel kann's nur gewähren,
Kein irdischer Laut es nennt.

Ich möcht' so gerne sterben,
Im Schmerze untergehn,
Den Himmel zu erwerben,
Und schöner Land zu sehn!

...

Ich seh' den Himmel offen,
Mich faßt's so selten an,
Zum Wesen wird mein Hoffen
Ich darf den Sternen nahn!

...

Da trieb sie ein tiefes Streben,
Dort zog sie's wie Zauberband,
Zu kalt war ihr das Leben,
Zu arm das Erdenland.«[79]

Das Abstreifen aller Nichtigkeit des Irdischen ist ein schmerzhafter Prozeß, der durchlitten werden muß, um mit dem Absoluten, in dem alle Grenzen und Schranken fallen, identisch zu werden. So sagt auch Oulanem:

> »Und dann hinab, versinken in dem Nichts,
> Ganz untergehn, nicht sein, es wäre Leben« [80]

Das für den Abiturienten Marx schon beziehungsreiche Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen erscheint in der romantischen Periode gewaltsam auseinandergerissen und dann auf mystische Weise wieder versöhnt. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt wird ausgefüllt durch den Nebel des Ewigen, bloß Unendlichen, Göttlichen. Wenn Marx früher sich an einem zwar abstrakten, aber bestimmten »Ziel der Menschheit« orientierte und sich durch den Beruf, die Position im Leben, mit ihm vermittelt sah, verliert er sich jetzt in einer narzißtischen Bewegung des Anschauens seiner selbst und in einer abstrakten, aber unbestimmten Allgemeinheit. An die Stelle des tatenfrohen, extravertierten Jünglings ist der sehnsüchtige, introvertierte Romantiker getreten.

c) *Leben in Traum und Vergangenheit*

Dieser Sehnsucht nach einer alle Unterschiede aufhebenden Identität von Subjekt und Objekt entspricht der Trieb der Romantik, alles zu poetisieren, das Ästhetische zum Kriterium der endlichen Wahrheit zu machen. So sagt Schelling:

»Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in *einer* Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß.« [81]

Die »Kunstanschauung«, in der Bewußtheit und Bewußtlosigkeit, Freiheit und Notwendigkeit verschmelzen, ist der Maßstab der Genialität und ermöglicht daher, die Grenze zwischen Künstler und Philister bzw. Banause zu ziehen. Diese Fähigkeit der unmittelbaren Anschauung des Absoluten zeichnet die Erwählten aus, die die Einheit von Subjekt und Objekt im Kunstwerk produzieren. Diese Einheit ist dann gegeben, wenn es gelingt, sich möglichst weit vom Irdischen zu entfernen, das Nichtige des Endlichen abzustreifen und auch in dem gestalteten Besonderen ganz bei sich selbst zu sein. So wird das Leben in die Phantasie transformiert, die Natur zum »Gedicht« erhoben

und der Philosophie die Entwicklung zur Poesie angewiesen. Schon bei Hölderlin heißt es:

> »O! ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt,
> ein Bettler, wenn er nachdenkt...« [82]

Bei Marx finden sich viele Gedichte, in denen er eine ganz ihm zu eigene Welt, eine Traumwelt gestaltet. Wir wollen, der Trivialität ihrer Thematik und ihres mystischen Charakters wegen, darauf verzichten, sie näher zu besprechen. Interessanter ist ein kleines Sinngedicht »Meiner Nachbarin jenseits«, das den Widerspruch zwischen Leben und Phantasie deutlich macht:

> »Da drüben guckt die wieder her,
> Bei Gott, ich trag's nicht länger mehr.
> Ein kleiner Mann, ein gelbes Haus,
> 'Ne lange Frau, ein dürrer Graus,
> Damit die Phantasien nicht fliehn,
> Muß ich das Rouleau – niederziehn.« [83]

Offenbar kann der romantische Künstler dem Leben nicht ganz entfliehen, es erreicht ihn immer wieder. Und es ist niedrig, häßlich, dürr, arm, kalt, ohne Seele, ohne Bedeutung, ohne eigenes Wesen, gleichgültig. Menschen? Nein, Banausen. Der Mann ist natürlich klein, die Frau ist natürlich lang – es ist alles, wie es nicht sein soll. Daher muß sich die Phantasie dem Leben ganz zu entziehen versuchen, ja, sie ist überhaupt nur denkbar ohne Verbindung zum Vorhandenen: in der äußeren Welt gibt es keine Erfüllung, keine Hoffnung, keine Zukunft.

Dem Leben in einer Traumwelt entspricht die Abneigung gegen jede Tätigkeit, außer der künstlerischen, gegen jede Beschäftigung, die zweckbewußt, auf das Nützliche gerichtet, die planmäßig und durchdacht, die bürgerlich ist. Die Marxschen Spottverse gegen Mathematiker und Mediziner drücken diese Stimmung aus; wir haben schon darüber gesprochen.

Der andere Zug des romantischen Wesens, die Anbetung und Verherrlichung der Vergangenheit, besonders des Mittelalters, als Zeit der verwirklichten Harmonie zwischen Mensch und Welt, findet sich bei Marx nur in Andeutungen äußerlicher Art. Es spricht für die Kraft der ihm von Elternhaus und Schule übermittelten Ideale, wenn Marx es nicht nötig hat, für die ständisch-feudale Welt zu schwärmen. Damit entfällt auch die Möglichkeit zu politisch-restaurativen und chauvinistischen Tendenzen in seiner romantischen Weltanschauung.

Als Letztes bleibt zu prüfen, ob Marx auf den unlösbaren Widerspruch zwischen innerer und äußerer Welt mit der Hinneigung zu einer objektiven Religion reagiert. Davon ist nichts zu bemerken; sein Glaube bleibt pantheistisch oder pietistisch. So heißt es im »Oulanem«:

> »Glaubst du an Gott? . . .«
> »Ich glaub' ihn nicht, was man so glauben heißt,
> Doch weiß ich ihn, wie ich mich selber weiß . . .«
> »Wie du ihn glaubst, das ist für mich dasselbe,
> Du glaubst ihn . . .« [84]

Darüber hinaus persifliert er gewisse Formen des positiven Glaubens, so in den Versen über Pustkuchen [85], im Gedicht »Weltgericht« [86], in *Scorpion und Felix* usw.
Abschließend bleibt festzustellen, daß das Denken seiner Schulzeit die praktische Aufgabe hervortreten ließ, während er nun seinen vordergründigen Zweck darin sieht, ein Reich von Geistern zu gestalten, seine wirklichkeitsfernen Träume zu konservieren. Als unmittelbare Aufgabe hatte er sich früher das Durchdenken der Ideen gestellt, auf die er seine Tätigkeit gründen wollte. Jetzt ist er – wenn auch nicht total, so doch aber wesentlich – in das Anschauen seiner Individualität versunken. Aus seinem ethisch bestimmten Ideal ist ein ästhetisch bestimmtes geworden.

d) *Das Aussprechen der Widersprüche*

Es war zu erwarten, daß Marx sich mit allen diesen Scheinlösungen des Problems nicht zufrieden geben würde. Und tatsächlich finden wir Äußerungen, in denen er den Gegensatz zum souveränen Objektiven offen ausspricht, wie wir es z. B. im »Lied an die Sterne« gesehen haben. Auch im »Oulanem« versucht er nicht, einen scheinbaren Ausweg aus dem Labyrinth zu finden:

> »Gebunden, ewig, bang, zersplittert, leer,
> Gebunden an dem Marmorklotz des Seins,
> Gebunden, ewig angebunden, ewig!« [87]

Interessanter aber ist das 27. Kapitel aus *Scorpion und Felix*, weil Marx hier versucht, auch der absoluten Indifferenz der Ewigkeit den Schleier herunterzuziehen:
»›Unwissenheit, grenzenlose Unwissenheit.‹
›Weil (bezieht sich auf ein früheres Kapitel) seine Knie sich zu viel

nach einer gewissen Seite hinbeugten!‹, aber das bestimmte fehlt, das bestimmte, und wer mag es bestimmen, wer ergründen, welche Seite die rechte, welche die linke sei?
Sage du mir, Sterblicher, von wannen kömmt der Wind, oder trägt Gott eine Nase im Gesicht, und ich will dir sagen, was rechts und links sei.
Nichts, als relative Begriffe, es ist, um sich Narrheit, Raserei in der Weisheit zu trinken!
O! vergebens ist all unser Streben, Wahn unsere Sehnsucht, bis wir ergründet, was rechts und links sei, denn zur Linken wird er die Böcke stellen, zur Rechten aber die Schafe.
Dreht er sich um, nimmt er eine andere Richtung, weil ihm nachts geträumt, so stehn die Böcke rechts und die Frommen links nach unsren elenden Ansichten.
Darum bestimme mir, was rechts und links sei, und der ganze Knoten der Schöpfung ist gelöst, Acheronta movebo, ich deduziere dir genau, wohin deine Seele zu stehn kömmt, woher ich weiter schließe, auf welcher Stufe du jetzt stehst, denn jenes Urverhältnis erschiene meßbar, indem dein Standpunkt von Seiten des Herren bestimmt wäre, dein hiesiger aber kann nach der Dicke deines Kopfes abgemessen werden, ich schwindle, wenn ein Mephistopheles erschiene, ich würde Faust, denn es ist klar, wir alle, alle sind ein Faust, indem wir nicht wissen, welche Seite die rechte, welche die linke ist, unser Leben ist daher ein Zirkus, wir laufen umher, suchen nach den Seiten, bis wir auf den Sand fallen und der Gladiator, eben das Leben, uns umbringt, wir müssen einen neuen Erlöser haben, denn – peinigender Gedanke, du raubst mir Schlummer, du raubst meine Gesundheit, du tötest mich – wir können nicht die linke von der rechten Seite unterscheiden, wir wissen nicht, wo sie liegen – – –« [88]
Die Unwissenheit ist nicht auf das Irdische beschränkt, sondern ohne Grenzen. Dies wird sogleich dadurch bestätigt, daß Marx das letzte Ziel, die Vollendung menschlichen Seins zum Problem macht.
Daß er dieses Ziel in der von der positiven Religion geschaffenen konkreten Form sich objektiviert, ist verständlich, denn nur in dieser sinnlich-konkreten, bildhaften Form ist es, vorläufig wenigstens, seiner Kritik zugänglich. Man könnte das Ganze nun einfach für eine ironisierende Darstellung wesentlicher Glaubensinhalte ansehen, als »Sich-Vernichten des Herrlichen, Großen, Vortrefflichen«, wie Hegel die Ironie aufgefaßt hat [89]. Aber die letzten Zeilen von »wir alle, alle sind ein Faust« angefangen, sind keine Ironie mehr, sondern bitterer Ernst. Nicht nur die Frage nach dem, was wir hoffen können, ist

gestellt, sondern auch die Frage nach dem, was wir hier in diesem »Zirkus«, dem Leben, tun müssen. Das Leben ist stärker als wir, wenn wir nicht wissen, wie wir es meistern sollen.

Im 29. Kapitel [90] greift Marx dieses Thema wieder auf, wenn er der Aristokratie, die nur ihren Besitz genießt, diejenigen entgegenstellt, die mit den Stürmen und der Not des Lebens zu ringen haben, wie er selbst. Die letzteren werden im prometheischen Kampf mit dem Leben die »innere Gestaltung der Idee« erfassen, während die Aristokratie, in sich eingesponnen, dahinsiecht. Eine über die romantische Haltung durchaus hinausgehende Erkenntnis.

Das Gleichnis vom Jüngsten Gericht enthält nun weiter die Feststellung, daß die Relativität der Begriffe sich nicht auf das Hier und Jetzt beschränkt, sondern daß auch im Unendlichen die Gegensätze sich nicht unvermittelt gegenüberstehen, sondern durch die Position des Richters vermittelt sind. Allein schon die Tatsache, daß der Widerspruch im Ewigen selbst nicht als ein verschwimmender, sondern als ein qualitativer gefaßt wird, der auch das Endliche bestimmt, allein schon diese Tatsache zeigt, daß Marx auf dem Wege ist, die romantische Position zu verlassen. Die in diesem Kapitel implizierte ethische Frage nach dem Guten und Bösen weist in dieselbe Richtung. Allerdings kann Marx alle diese Fragen jetzt noch nicht beantworten. Seine Philosophen Locke, Fichte, Kant, Hume und Leibniz [91] bieten ihm keine entsprechende Grundlage dafür. Als einziger Ausweg zeigt sich demnach »ein neuer Erlöser«.

Wenn der Abiturient Marx sich damit begnügte, abstrakt und unbestimmt von einer notwendigen Prüfung der grundlegenden Ideen zu sprechen, so hat der Berliner Student Marx die umwerfende Entdeckung gemacht, daß seine Ideen mit der objektiven Wirklichkeit und ihren Verhältnissen nicht in Einklang zu bringen sind. Während für den Abiturienten die eigene Position wenigstens in Relation zum Allgemeinen fest umrissen zu sein schien, ist für den Studenten jede Position fragwürdig geworden. Dieser Zustand kann in keinem Falle aufrechterhalten werden. Entweder wird er durch Scheinlösungen beruhigt, oder er wird in einer neuen Position negiert. Der Übergang zu Hegel bereitet sich vor.

3. Nichtromantische Tendenzen

Es wäre falsch zu behaupten, Marxens Denken in dieser Zeit sei total unter den Begriff »romantische Weltanschauung« zu subsumieren. Wir

haben soeben bei der Interpretation des 27. Kapitels aus *Scorpion und Felix* schon auf aromantische Züge seines Denkens hingewiesen.
Zwei von Mehring zitierte Bruchstücke – aus den im Herbst 1836 entstandenen Gedichten – weisen ein Bedürfnis nach Aktivität aus, das der Romantik immer fremd geblieben ist:

»Nimmer kann ich ruhig treiben,
Was die Seele stark erfaßt,
Nimmer still behaglich bleiben,
Und ich stürme ohne Rast.

Alles möcht' ich mir erringen,
Jede schönste Göttergunst,
Und im Wissen wagend dringen,
Und erfassen Sang und Kunst.

– – –

Darum laßt uns alles wagen,
Nimmer rasten, nimmer ruhn,
Nur nicht dumpf so gar nichts sagen
Und so gar nichts woll'n und tun.

Nur nicht brütend hingegangen
Ängstlich in dem niedern Joch,
Denn das Sehnen und Verlangen
Und die Tat, sie blieb uns doch.« [92]

Hieraus kann – der Unbestimmtheit des Zieles seiner Tat wegen – nur gefolgert werden, daß durch alle romantische Verträumtheit der Eros – der Drang zur menschlichen Selbstverwirklichung, wie ihn Ernesto Grassi definiert hat [93] – des Marxschen Wesens immer wieder durchbricht.
Ähnlich sehen wir auch im »Lied eines Schiffers auf der See«, wie Marxens Trieb, das Objektive zu beherrschen, den romantischen »Heroismus der Unterwerfung« negiert. Nur einige Verse dieses Gedichtes seien hier angeführt:

»...
Da schwur ich tief im Herzen,
    Bei den Wellen blau und naß,

An euch zu rächen die Schmerzen,
Euch zu peitschen ohn' Unterlaß.

Und treulich hab' ich gehalten
Der Seele Schwur und Wort,
Ich geißle euch stets, ihr Kalten,
Bin selten am trockenen Ort.

...
Ihr möget spielen, ihr möget schlagen,
Und hüpfen um meinen Kahn,
Ihr müßt ihn zum Ziele tragen,
Ihr seid mir untertan.« [94]

Aber Marx beginnt auch, unter dem Einfluß seines Lehrers Eduard Gans, sich der realen Problematik seiner Zeit zuzuwenden. Den elfenbeinernen Turm verlassend, kritisert er die Aristokratie, wie wir gesehen haben. Daß er die im 29. Kapitel von *Scorpion und Felix* ausgesprochene Erkenntnis als den nun gefundenen »Stein der Weisen« bezeichnet [95], könnte darauf hindeuten, daß er anfängt, verschiedene Gruppen in der menschlichen Gesellschaft zu unterscheiden, wesentliche Unterschiede in ihrer Tätigkeit wahrzunehmen und sich selbst in eine bürgerliche, antiaristokratische Position einzuordnen.

Die Kritik an der Deutschtümelei in *Scorpion und Felix* [96] ist sogar direkt antiromantisch. Karl Hugo Breuer hat recht mit seiner Feststellung, daß in Marxens Roman »der Prozeß der Zersetzung der Romantik schon im Gange ist« [97].

Bedeutungsvoll in dieser Hinsicht sind noch zwei Epigramme, in denen Marx versucht, wesentliche Elemente der deutschen Entwicklung zwischen 1800 und 1830 zu begreifen. Im Epigramm III [98] spricht er von den trügerischen Hoffnungen, die sich die Deutschen gemacht hatten, nach dem Siege über Napoleon freiheitliche Verfassungen zu erreichen. Er bemängelt die fehlende Energie ihrer Bestrebungen, ihre schnelle Resignation und ihre Tendenz, sich mit Literatur und Philosophie für das zu begnügen, was sie im staatlichen Leben nicht hatten durchsetzen können. Diese letztere Tendenz persifliert er auch in dem Epigramm I:

»In seinem Sessel, behaglich dumm,
Sitzt schweigend das deutsche Publikum.
Braust der Sturm herüber, hinüber,
Wölkt sich der Himmel düster und trüber,

Zischen die Blitze schlängelnd hin,
Das rührt es nicht in seinem Sinn.
Doch wenn sich die Sonne hervorbegegnet,
Die Lüfte säuseln, der Sturm sich leget,
Dann hebt's sich und macht ein Geschrei,
Und schreibt ein Buch: ›der Lärm sei vorbei.‹
Fängt an darüber zu phantasieren,
Will dem Ding auf den Grundstoff spüren,
Glaubt, das sei doch nicht die rechte Art,
Der Himmel spaße auch ganz apart,
Müsse das All systematischer treiben,
Erst an dem Kopf, dann an den Füßen reiben,
Gebärd't sich nur gar, wie ein Kind,
Sucht nach Dingen, die vermodert sind,
Hätt' indessen die Gegenwart sollen erfassen,
Und Erd' und Himmel laufen lassen,
Gingen ja doch ihren gewöhnlichen Gang,
Und die Welle braust ruhig den Fels entlang.« [99]

Es ist keine Rede davon, daß Marx hier ein »Theaterpublikum« gemeint habe, wie Breuer vermutet [100]. Das Attribut »Publikum« soll lediglich die Zuschauerrolle charakterisieren, die die Deutschen während dieser Jahrzehnte gegenüber den weltpolitischen Ereignissen eingenommen hatten. Sie lassen sich, so meint Marx, durch revolutionäre Ereignisse nicht erschüttern. Später, wenn das Schlimmste vorbei ist, versuchen sie, in Literatur und Philosophie das Wesen dieses Geschehens zu begreifen. Sie beginnen dann, an den vollzogenen Veränderungen herumzukritteln, und ihre letzte Konsequenz ist endlich die romantische Sehnsucht nach dem »All« und der verschwundenen mittelalterlichen »Harmonie«. Das »All« verändert sich durch das romantische Philosophieren aber nicht, meint Marx. Die Deutschen hätten lieber die Probleme ihrer Gegenwart lösen sollen. Diese Kritik ist *gegen* die Romantik gerichtet und nicht »goethisch und romantisch«, wie Breuer [101] glaubt. Außerdem kann man Goethe und Romantik nicht einfach identifizieren. Die großen Deutschen jener Tage, auch Hegel, sind ja vor allem dadurch bedeutend geworden, daß es ihnen gelungen war, sich über das romantische Zeitbewußtsein zu erheben.
Diese kritische Haltung zu wesentlichen Zeitereignissen ist ein Produkt des Einflusses von Eduard Gans und der ersten Erfahrungen mit den – im Vergleich zum Rheinland – rückständigen Berliner Verhältnissen. Wir sehen, die Zeit, in der Marx darin versunken schien, seine

Innerlichkeit auszubilden, geht zu Ende. Alexander Herzen hat von der positiven Bedeutung eines romantischen Stadiums im Leben jedes Menschen gesprochen:

»Das Jünglingsalter, die Zeit der ersten Liebe, der Unkenntnis des Lebens läßt den Menschen zur Romantik neigen; die Romantik ist zu dieser Zeit segensreich: sie reinigt, veredelt die Seele, brennt das Tierische, das grobe Verlangen aus ihr aus; die Seele badet sich, entfaltet ihre Schwingen in diesem Meer reiner und makelloser Träumereien, in diesem Sich-Aufschwingen in eine Höhenwelt, die das Zufällige, Zeitgebundene, die Alltäglichkeit in sich niedergerungen hat.« [102]

Diese positive Bedeutung hat das romantische Stadium zweifellos auch für Marx gehabt.

4. Epigramme auf Hegel

Wir müssen uns noch einmal auf den romantischen Standpunkt zurückbegeben, um die Persiflage auf die Hegelsche Philosophie verstehen zu können, mit der Marx jetzt in Berlin in Berührung gekommen ist. Hegel scheint für Marx seine bisherige Gottesvorstellung zu verkörpern. Er sieht ihn, aus dem Dunkel Blitze der Verachtung schleudernd:

»Weil ich das Höchste entdeckt und die Tiefe sinnend gefunden,
Bin ich grob, wie ein Gott, hüll' mich in Dunkel, wie er.
Lange forscht' ich und trieb auf dem wogenden Meer der Gedanken,
Und da fand ich das Wort, halt' am Gefundenen fest.« [103]

Marx unterstellt Hegel, nicht Gedanken zu lehren, sondern nur Worte. Mit dieser Anschuldigung beginnt auch das zweite »Epigramm«:

»Worte lehr' ich, gemischt in dämonisch verwirrtem Getriebe,
Jeder denke sich dann, was ihm zu denken beliebt.
Wenigstens ist er nimmer geengt durch fesselnde Schranken,
Denn wie aus brausender Flut, stürzend vom ragenden Fels,
Sich der Dichter ersinnt der Geliebten Wort und Gedanken,
Und was er sinnet, erkennt, und was er fühlet, ersinnt,
Kann ein jeder sich saugen der Weisheit labenden Nektar,
Alles sag' ich euch ja, weil ich ein Nichts euch gesagt!« [104]

Diese Worte, so meint Marx, sind Elemente eines Treibens, dessen Kräfte und Strukturen nicht erkennbar zu sein scheinen. Diese Philosophie ist ohne Prinzip, ohne Gesetz; sie ist der Ausfluß rein subjektiver Stimmungen. Das war einem Romantiker geläufig. Hegels

Philosophie sagt Marx »nichts«, weil sie die Dinge nicht fest d. h. unvermittelt nebeneinanderstellt, sondern sie in ihre Beziehungen auflöst. Die Hegelsche »Dunkelheit« besteht – abgesehen von mystischen Zügen seiner Philosophie – nur für das verständige Denken, das, an fixe, starre Begriffe gewohnt, vor dem Fließen der Momente hilflos zurückschaudert. Marx weiß sich im letzten Epigramm nur mit bitterem Hohn zu helfen:

»Verzeiht uns Epigrammendingen,
Wenn wir fatale Weisen singen,
Wir haben uns nach Hegel einstudiert,
Auf sein' Ästhetik noch nicht – – – abgeführt.« [105]

Aus diesem Hohn spricht nicht nur die Auflehnung gegen die alles beherrschende Autorität, mit der Marx soeben in Berührung gekommen war, sondern auch das Unverständnis des in metaphysischen Normen Denkenden, welcher der Dialektik zum ersten Mal begegnet. Das interessanteste dieser vier Epigramme ist jedoch das dritte:

»Kant und Fichte gern zum Äther schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen,
Was ich – auf der Straße fand!« [106]

Auch in den ersten beiden Epigrammen hatte Marx Hegel selbst sprechen lassen. Die ersten beiden Zeilen dieses Epigramms drücken also die Kritik Hegels an seinen Vorläufern aus, die dieser ja oft genug geübt hat: sie verstünden die objektive Realität nicht, trennten sie vom Subjekt, so daß dieses mit ihr in Widerspruch gerate; sie seien nicht fähig, den Geist auch in der objektiven Welt zu entdecken usw. (Es ist möglich, daß Marx sich bereits mit diesen Zeilen identifiziert.) In den letzten beiden Zeilen aber greift der romantische Subjektivist, der Verächter der außerhalb des Bewußtseins existierenden Wirklichkeit, den wir zur Genüge kennengelernt haben, die Wirklichkeitsnähe Hegels an. Marx ist ja der Schüler August Wilhelm von Schlegels, von dem Heinrich Heine – auch einer seiner Hörer – sagte: »Aber alles, was Gegenwart ist, begreift er nicht; ... indem er nicht den Geist begreift, der sie belebt, so sieht er in unserem ganzen modernen Leben nur eine prosaische Fratze.« [107]

Daß Hegel jedoch demgegenüber ein ausgesprochener »Durst nach Objektivität«, ein »verzehrender Hunger nach Realität« zugesprochen werden muß, ist von vielen Seiten anerkannt worden [108].

Das alles sieht Georg Mende nicht. Er schreibt:

»Ist etwa unter dem Wort ›ich‹ Hegel als die redende Person zu verstehen? Wollte denn aber Hegel begreifen, was er ›auf der Straße

fand‹? Davon hatte er sich doch gerade abgewandt und des öfteren betont, daß die Philosophie sich nicht mit Alltäglichkeiten, sondern mit der Idee abzugeben habe.« [109]

Mende versteht Marxens romantische Ironie nicht. In Hegels Philosophie tritt Marx die objektive Wirklichkeit gegenüber, die gleiche Wirklichkeit, die dem Romantiker Quelle des Schreckens und der Verzweiflung, »kalte Pracht«, seelenloser Schein, eine Nichtigkeit ist. In Hegels Philosophie ist diese objektive Welt, durchwoben vom Geist, wirklich und wesentlich. Hier, wo Subjekt und Objekt in tausendfältigen Beziehungen sich berühren, pulsiert das für den Romantiker so rätselhafte Leben selbst. Dem romantischen Subjekt kann eine solche Philosophie nur Verachtung abnötigen. »Straße«, das ist: Steine, Schmutz, viele Menschen, Geschwätz, Einerlei, Niedrigkeit, Gemeinheit, Geschäftigkeit, Arbeit. Für den Romantiker findet sich dort kein ebenbürtiges Sujet. Bissiger hätte Marx die Wirklichkeitsnähe Hegels nicht verhöhnen können. Aber Mende fährt fort:

»Und so sagt am Schluß dieses Epigramms, unter Hintansetzung Hegels, der gegenüber Kant und Fichte nichts besseres zu bieten hatte, Marx seine eigene Meinung darüber, wo das Material für die Philosophie zu suchen sei, frei heraus: ›auf der Straße‹.« [110]

Mende ist die Tatsache der romantischen Weltanschauung Marxens entgangen. Offenbar hat er auch nicht die Schwierigkeiten kennengelernt, welche die erste Begegnung mit dem dialektischen Denken immer bereitet. Nur so kann er Marxens Meinung von 1837 diejenige von 1847 unterschieben. Mende schließt dann:

»Durch diesen Scherz hindurch klingt der gleiche starke Sinn für die Wirklichkeit, der schon bei der Berücksichtigung der ›Verhältnisse‹ im Abiturientenaufsatz zum Vorschein kam. Der Marx eigene Drang zu echter, objektiver Wissenschaftlichkeit ist unverkennbar.« [111]

Man sieht, die teleologische Deduktion feiert ihre Feste, wie sie fallen.

C. Der Übergang zu Hegel (1837)

1. Der Brief an den Vater (10. 11. 1837)

a) *Abschied von der Romantik*

Es gab also, wie wir gesehen haben, auch in der romantischen Periode Marxens, oder wenigstens gegen ihr Ende zu, Anzeichen dafür, daß seine Potenzen sich in der Sphäre der reinen Subjektivität nicht realisieren konnten. Bei Hegel heißt es in bezug auf die romantische Ironie: »Umgekehrt aber kann sich auf der anderen Seite das Ich in diesem Selbstgenuß auch nicht befriedigt finden, sondern sich selber mangelhaft werden, so daß es nun den Durst nach Festem und Substantiellem, nach bestimmten und wesentlichen Interessen empfindet.« [112]

Die Verlobung mit Jenny von Westphalen (im Sommer 1836) hatte Marx aufgegeben, so rasch wie möglich seine Berufsausbildung abzuschließen. Damit wurde die Wahl des Berufes wieder zum Problem: Verwaltungsdienst oder wissenschaftliche Laufbahn? Wir werden sehen, wie er sich entscheidet. Berufswahl bedeutet für Marx aber nicht einfach ein Abwägen finanzieller oder sonstiger äußerer Chancen. Die Frage nach dem richtigen Beruf wird ihm sofort zur Frage nach seiner Existenz überhaupt, nach seiner philosophisch zu begründenden Position in der Welt.

Die »grenzenlose Unwissenheit«, die er in *Scorpion und Felix* (siehe Anm. 88) festgestellt hatte, bildete eine Schranke für den jetzt notwendig gewordenen Fortgang seiner Entwicklung. Dazu mußten die rückständigen Berliner Verhältnisse auf den Studenten aus dem Rheinland wie eine kalte Dusche wirken, hatte doch gerade das linksrheinische Gebiet durch zwanzig Jahre französischer Besatzung und demokratischer Reformen (die nach 1815 nicht alle rückgängig gemacht werden konnten) in bezug auf wirtschaftliche Entwicklung, bürgerliches Recht und moderne Verwaltung ein weitaus höheres Niveau erreicht. Ferner machte sich der Einfluß von Marxens neuem Lehrer Eduard Gans bemerkbar. (Von ihm soll aber erst weiter unten gesprochen werden.)

Die so aufgeworfenen Fragen waren mit dem Rüstzeug der Romantik, mit Ironie, Introversion, Weltschmerz und Geniekult, nicht zu lösen. Daher der »Durst nach Festem und Substantiellem«, der Marx zwang,

die auftretenden Widersprüche philosophierend d. h. mit der denkenden Vernunft anzugehen. Es ging ihm ja um Ideen, »von deren Wahrheit wir durchaus überzeugt sind«[113]. Nur das Wesen der Wahrheit selbst hatte sich für ihn verändert: Hatte er sich zur Zeit des Abiturs mit einer allgemeinen Wahrheit begnügt und später die Wahrheit, wie wir gezeigt haben, als besondere aufgefaßt, so konnten ihn nun diese Abstraktionen nicht mehr befriedigen, da sie keine Grundlage für die theoretische und praktische Lösung des Problems seiner Existenz boten. Auguste Cornu schreibt:

»Die geistige Krise, die Marx damals durchmachte, war wohl wesentlich dadurch hervorgerufen, daß er sich bei seiner entschiedenen Hinwendung zur liberal-demokratischen Bewegung nicht mehr mit der romantischen Weltanschauung begnügen konnte, die einer reaktionären politischen und sozialen Einstellung entsprach. So wandte er sich von dem romantischen Idealismus ab, ... um zu einer konkreteren Philosophie zu gelangen.«[114]

Für eine so vordergründig politische Entscheidung Marxens fehlen in dieser Zeit alle Anzeichen. Der »Brief an den Vater« wird zeigen, daß ein philosophisches Interesse bestimmend für seine damalige Entwicklung war. Und auch als Hintergrund seines Fortschreitens kommt eine »liberal-demokratische Bewegung« nicht in Betracht, weil es eine solche in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre in Deutschland – jedenfalls öffentlich und allgemein – nicht mehr gab. Die philosophischen Aufgaben, vor denen Marx sich jetzt (1837) sah, sind also nicht durch eine politische Bewegung gestellt oder auch nur provoziert worden.

Die inneren Kämpfe, die Marxens Übergang zu Hegel begleiteten, hat er selbst in seinem Brief an den Vater vom 10. 11. 1837 ausführlich und selbstkritisch geschildert[115]. Die vom hegelianischen Standpunkt aus geübte Kritik läßt die Gegensätze zu seiner bisherigen Auffassung deutlich hervortreten. Der Brief beginnt mit der Einsicht, daß sich eine für Marx bedeutsame Wandlung vollzogen hat:

»Teurer Vater!

Es gibt Lebensmomente, die wie Grenzmarken vor eine abgelaufene Zeit sich stellen, aber zugleich auf eine neue Richtung mit Bestimmtheit hinweisen.

In solch einem Übergangspunkt fühlen wir uns gedrungen, mit dem Adlerauge des Gedankens das Vergangene und Gegenwärtige zu betrachten, um so zum Bewußtsein unserer wirklichen Stellung zu gelangen. Ja, die Weltgeschichte selbst liebt solches Rückschauen und besieht sich, was ihr dann oft den Schein des Rückgehens und Still-

standes aufdrückt, während sie doch nur in den Lehnstuhl sich wirft, sich zu begreifen, ihre eigene, des Geistes Tat geistig zu durchdringen. Der einzelne aber wird in solchen Augenblicken lyrisch, denn jede Metamorphose ist teils Schwanensang, teils Ouverture eines großen neuen Gedichts, das in noch verschwimmenden, glanzreichen Farben Haltung zu gewinnen strebt; und dennoch möchten wir ein Denkmal setzen dem einmal Durchlebten, es soll in der Empfindung den Platz wiedergewinnen, den es für das Handeln verloren, und wo fände es eine heiligere Stätte als an dem Herzen von Eltern, dem mildesten Richter, dem innigsten Teilnehmer, der Sonne der Liebe, deren Feuer das innerste Zentrum unserer Bestrebungen erwärmt! Wie könnte besser manches Mißliebige, Tadelnswerte seine Ausgleichung und Verzeihung erhalten, als wenn es zur Erscheinung eines wesentlich notwendigen Zustandes wird, wie könnte wenigstens das oft widrige Spiel der Zufälligkeit, der Verirrung des Geistes dem Vorwurf mißgestalteten Herzens entzogen werden?
Wenn ich also jetzt am Schlusse eines hier verlebten Jahres einen Blick auf die Zustände desselben zurückwerfe und so, mein teurer Vater, deinen so lieben, lieben Brief von Ems beantworte, so sei es mir erlaubt, meine Verhältnisse zu beschauen, wie ich das Leben überhaupt betrachte, als den Ausdruck eines geistigen Tuns, das nach allen Seiten hin, in Wissen, Kunst, Privatlagen dann Gestalt ausschlägt.« [116]
Dem von der Romantik und Schelling so verachteten Denken wird nun die Fähigkeit zugeschrieben, die »wirkliche Stellung« im Prozeß bewußt machen zu können, sowohl im Leben des Einzelnen als auch in der Geschichte. Die Geschichte ist geistiges Geschehen, sie begreift im Denken also sich selbst. Dieses Begreifen, das konzentrierende Zusammenfassen – präziser: Aufheben – der gesamten bisherigen Geschichtstheorie ist oft mit einem Stillstand in der äußeren Entwicklung verknüpft, meint Marx. Jeder Übergang ist teils Untergehen einer alten Wirklichkeit, teils Entstehen einer neuen. Die Geschichte dient bei diesen Betrachtungen natürlich nur als Beispiel. Hier Marx »das Bewußtsein eines welthistorischen Augenblicks« zu vindizieren, wie Ernst Bloch und Siegfried Landshut es tun [117], heißt den Neunzehnjährigen überfordern.
Das, was Marx durchlebt hat, ist nun nicht mehr Inhalt seiner Tätigkeit. Er hat mit dem Vergangenen abgeschlossen, das er rückschauend als notwendige Entwicklung seines Wesens begreifen will. Das Leben in seiner äußeren Gestalt ist nicht nur bezogen auf eine geistige Bewegung, sondern durch sie hervorgebracht. Wir werden diese Philosopheme von der Vereinigung des Subjekts und Objekts in der Idee,

von der Geschichte und dem Leben als wesentlich geistige Tätigkeit, von der Ambivalenz des Übergangs, von der Notwendigkeit alles wesentlichen Geschehens und von der gegenseitigen Entsprechung des Allgemeinen und des Einzelnen – diese Philosopheme werden wir bei Hegel wiederfinden.

Marx schildert, wie sich durch die Liebe eine »neue Welt« für ihn aufgetan und alles verändert habe. Er umreißt dann eine Seite des romantischen Verhältnisses zum Objektiven, wenn er seine (verlorengegangenen) ersten Gedichte aus der Berliner Zeit charakterisiert:

»Nach der damaligen Geisteslage mußte notwendig lyrische Poesie der erste Vorwurf, wenigstens der angenehmste, nächstliegende sein, aber, wie meine Stellung und ganze bisherige Entwicklung es mit sich brachten, war sie rein idealistisch. Ein ebenso fernliegendes Jenseits, wie meine Liebe, wurde mein Himmel, meine Kunst. Alles Wirkliche verschwimmt, und alles Verschwimmende findet keine Grenze, Angriffe auf die Gegenwart, breit und formlos geschlagenes Gefühl, nichts Naturhaftes, alles aus dem Mond konstruiert, der völlige Gegensatz von dem, was da ist, und dem, was sein soll, rhetorische Reflexionen statt poetischer Gedanken, aber vielleicht auch eine gewisse Wärme der Empfindung und Ringen nach Schwung bezeichnen alle Gedichte der ersten drei Bände, die Jenny von mir zugesandt erhielt. Die ganze Breite eines Sehnens, das keine Grenze sieht, schlägt sich in mancherlei Form und macht aus dem ›Dichten‹ ein ›Breiten‹.« [118]

Die Poesie als primäre Tätigkeit, die Transzendenz als Ziel der Sehnsucht, das Aufgehen des Endlichen im Unendlichen, die Entfernung vom Wesen der Natur und des Lebens – wir haben diese Elemente des romantischen Bewußtseins in Marxens späteren Gedichten wiedergefunden. Zweimal weist Marx darauf hin, daß er bis jetzt »keine Grenzen« habe sehen können, d. h. keine Unterschiede, keine Bestimmtheiten. Durch den Einfluß der Hegelschen Philosophie ist also die Reflexion wieder in ihre Rechte eingesetzt worden.

Auch die »Angriffe auf die Gegenwart« lehnt Marx nun ab. Da wir diese drei Gedichthefte nur durch die Schilderung Mehrings kennen, und Marx sich über seine uns vorliegenden Gedichte nur ganz knapp äußert (siehe unten), können wir nur vermuten, hier seien seine zeitsatirischen Epigramme usw. gemeint. Dies liegt aber nahe, denn es war doch einer der Grundgedanken Hegels, die Philosophie müsse das Hier und Jetzt begreifen, nicht aber über diese Wirklichkeit hinausgehen. (Daß es bei Hegel auch andere Tendenzen gibt, werden wir später sehen.) Für unsere Annahme spricht auch, daß Marx »den

Gegensatz von dem, was ist, und dem, was sein soll«, verwirft, daß er also den Hegelschen Gedanken der Versöhnung der Philosophie mit der Welt aufnimmt. Cornus These von einer »entschiedenen Hinwendung zur liberal-demokratischen Bewegung« (siehe Anm. 114) wird also auch hier untergraben.

Seine nun überwundene Weltanschauung bezeichnet Marx als »rein idealistisch«. Dieser Idealismus sei durch seine geistige Position, die Stellung seines Bewußtseins zum Objektiven, und seine bisherige Entwicklung, also seine individuellen Potenzen und die äußeren Einflüsse, bedingt gewesen. Er begreift als »Idealismus« offenbar nur den subjektiven Idealismus Fichtes und den kritischen Idealismus Kants. Es ist aber einleuchtend, warum er in diesen Begriff nicht auch die Philosophie Hegels einbezogen hat, wenn wir daran denken, daß sie ihm gleichsam als eine Philosophie »der Straße« erschienen war (siehe »Epigramme auf Hegel«). Es wäre auch nicht einzusehen gewesen (jedenfalls für einen Deutschen der damaligen Zeit), wie dieses Begreifen der in sich konkreten Wirklichkeit, das die Hegelsche Philosophie nicht nur postulierte, sondern auch praktizierte, »Idealismus« hätte sein sollen.

Schon auf den ersten Seiten des Briefes an den Vater wird also die extreme Richtungsänderung Marxens bemerkbar. Sie sei mit den Worten Alfred von Martins zusammengefaßt:

»Der Geniekult tendiert ... zum Übermenschentum; der humanistische Mensch aber, vom ›klassischen‹ Ideal erfüllt, will, gleich dem bürgerlichen Menschen, Mitte, Objektivität, Ordnung.« [119]

b) *Metaphysische Versuche*

Marx fühlte nun »vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen« [120]. Sein erster Versuch war eine umfangreiche Rechtsphilosophie, der eine metaphysische Einleitung voranging:

»Vor allem trat hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor und war die Mutter folgender unbehilflich unrichtiger Einteilung. Zuerst kam die von mir gnädig so getaufte Metaphysik des Rechts, d. h. Grundsätze, Reflexionen, Begriffsbestimmungen, getrennt von allem wirklichen Rechte und jeder wirklichen Form des Rechts; wie es bei Fichte vorkömmt, nur bei mir moderner und gehaltloser.« [121]

Jetzt, auf dem Boden der Hegelschen Philosophie stehend, wird Marx sein früherer Subjektivismus bewußt. Er, der nach einer wirklichen

Auflösung der Widersprüche sucht, wie wir gesehen haben, kann bei dem Widerspruch zwischen Begriff und Realität nicht stehen bleiben. Diesen Dualismus, wie er von Kant und Fichte ausgebildet worden war, findet Marx in der Hegelschen Philosophie überwunden. Diese Leistung hatte ja gerade Hegel Anhänger und Schüler in so großer Zahl finden lassen. Offenbar waren in seiner Philosophie die unlösbaren Antinomien Kants und die Paradoxa Fichtes nicht nur in der intellektuellen Anschauung eines undifferenzierten Absoluten, wie bei Schelling, aufgelöst, sondern im Denken der differenzierten, sich bewegenden Wirklichkeit.

Marx kritisiert dann seine bisherige Methode, wobei er sich auf die Hegelsche Polemik gegen das »mathematische Erkennen«, den »behauptenden und den versichernden Dogmatismus«, den »tabellarischen Verstand«, das »Räsonnieren« usw. in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* [122] stützt:

»Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsonniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen.

Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben Anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte gibt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreidendes fortrollen und in sich seine Einheit finden.« [123]

Die Methode Descartes', Spinozas und Wolffs geht von Axiomen und Definitionen aus und demonstriert aus diesen die Lehrsätze, angeblich »more geometrico«. Die dabei geforderte unmittelbare Evidenz der Axiome erweist sich als rein subjektiv: das Wesentliche des Systems wird vorausgesetzt, aber nicht entwickelt. Überhaupt wird nicht die Sache auseinandergelegt, entfaltet, sondern an ihr, also äußerlich, wird bewiesen. Diese Methode produziert demnach auch nur abstrakte Gegenstände in Form allgemeiner Sätze, aber nicht den konkreten, sich bewegenden Gegenstand, den Begriff. Diese Konkretion wird nur durch das Bewegen erreicht, durch die so entstehenden verschiedenen Verhältnisse. Die sich daraus ergebenden Reflexionsbestimmungen sind verschiedene Wahrheiten, die der Gegenstand in verschiedener Hin-

sicht in und an sich hat. Dieses alles aber wird nicht durch willkürliches Teilen und Zusammensetzen und durch Aufweisen von Identitäten erreicht, wie in der Mathematik, sondern durch Darstellen der objektiven Prozesse selbst, die in sich vernünftig sind, d. h. sich in sich widersprechen und den Widerspruch in sich aufheben.

Der Hinweis Marxens auf den mathematischen Dogmatismus anläßlich der Kritik seiner fichteanischen Rechtsmetaphysik ist begründet. Die Naturrechtslehre hat weitgehend die »geometrische Methode« benützt, wenn auch nicht immer in der klassischen Form Spinozas oder Pufendorfs. Fichtes Axiom ist das »Urrecht« der freien Selbstbestimmung des vernünftigen Individuums, und daraus deduziert er seine Propositionen, unbekümmert um die objektive Wirklichkeit, ja ihr direkt widersprechend, d. h. im Denken über ihre Schranken hinausgehend. Dieses Sollen ist es, was Marx nun, als dem Objektiven nicht gemäß, ablehnt.

Er bezieht die Positionen des objektiven Idealismus, wenn er den »lebendigen Gedanken«, die Idee, als das Wesen von Recht, Staat, Natur und Philosophie bezeichnet. Er fährt dann fort:

»Als zweiter Teil folgte nun die Rechtsphilosophie, d. h. nach meiner damaligen Ansicht die Betrachtung der Gedankenentwicklung im positiven römischen Rechte, als wenn das positive Recht in seiner Gedankenentwicklung (ich meine nicht in seinen rein endlichen Bestimmungen) überhaupt irgend etwas sein könnte, verschieden von der Gestaltung des Rechtsbegriffes, den doch der erste Teil umfassen sollte!« [124]

Hier wird die fichteanische Konstruktion deutlich: erst wird der »Begriff« gesetzt und dann das Objekt, hier die »Gedankenentwicklung im positiven römischen Rechte«, in den durch den Begriff gesteckten Rahmen hineingepreßt. Weiter heißt es:

»Diesen Teil hatte ich nun noch obendrein in formelle und materielle Rechtslehre geteilt, wovon die erste die reine Form des Systems in seiner Aufeinanderfolge und seinem Zusammenhang, die Einteilung und den Umfang, die zweite hingegen den Inhalt, das Sichverdichten der Form in ihrem Inhalt beschreiben sollte. Einen Irrtum, den ich mit dem Herrn v. Savigny gemein habe, wie ich später in seinem gelehrten Werke vom Besitz gefunden, nur mit dem Unterschied, daß er formelle Begriffsbestimmung nennt, ›die Stelle zu finden, welche die und die Lehre im (fixierten) römischen System einnimmt‹, und materielle ›die Lehre von dem Positiven, was die Römer einem so fixierten Begriff beigelegt‹, während ich unter Form die notwendige Architektonik der Gestaltungen des Begriffs, unter Materie die not-

wendige Qualität dieser Gestaltungen verstanden. Der Fehler lag darin, daß ich glaubte, das eine könne und müsse getrennt von dem anderen sich entwickeln, und so keine wirkliche Form, sondern einen Sekretär mit Schubfächern erhielt, in die ich nachher Sand streute.
Der Begriff ist ja das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt. In einer philosophischen Entwicklung des Rechts muß also eins in dem anderen hervorspringen; ja die Form darf nur der Fortgang des Inhalts sein. So kam ich denn zu einer Einteilung, wie das Subjekt sie höchstens zur leichten und seichten Klassifizierung entwerfen kann, aber der Geist des Rechts und seine Wahrheit ging unter.« [125]

Innerhalb der von der Darstellung des Rechtsbegriffes willkürlich getrennten »Gedankenentwicklung« hatte Marx nun auch noch »formelle und materielle Rechtslehre« unterschieden, also Form und Stoff, die Elemente und ihre Struktur einerseits und ihre Grundlage andererseits auseinandergerissen. Dies ist der Schematismus des »tabellarischen Verstandes«, wie ihn Hegel genannt hat [126], der nur Inhaltsangaben anstelle des Inhalts liefert. Eben dieser Inhalt, der »Geist des Rechts und seine Wahrheit«, kam nicht zur Geltung, wie Marx selbst feststellt.

Aufeinanderfolge, Zusammenhang, Einteilung und Umfang sind zweifellos formale Bestimmungen. Der Wechsel dieser und anderer Formen, der sich an der stofflichen Grundlage und als deren eigene Bewegung vollzieht, macht den Inhalt aus. Das mag Marx wohl mit dem »Sichverdichten der Form in ihrem Inhalt« und mit der »Form« als »Fortgang des Inhalts« gemeint haben. Richtig ist auch, daß z. B. im Begriff Form und Inhalt zusammenfallen. Aber Marx verwendet im gleichen Zusammenhang statt des Gegensatzpaares »Form – Inhalt« das Gegensatzpaar »Form – Materie«. Marx identifiziert offenbar die Kategorien Inhalt und Materie, was der Hegelschen Intention keinesfalls entspricht:

»... und daß, während es einen formlosen Inhalt so wenig giebt, als einen formlosen Stoff, diese Beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch von einander unterscheiden, daß die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Daseyn sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das was er ist nur dadurch ist, daß er die ausgebildete Form in sich enthält.« [127]

Unter Materie will Marx die »notwendige Qualität« der »Gestaltungen des Begriffs« verstanden wissen. Zunächst ist der Ausdruck »Materie« nicht im modernen Sinne zu verstehen; Marx meint damit den Stoff, der die Grundlage oder das Substrat der Form darstellt.

Aber dieses Bestehen der Form ergibt nicht die Qualität der »Gestaltungen des Begriffs«. Es ist umgekehrt die Formbeziehung, die den Stoff bestimmt; und dieses Bestimmen ist nicht qualitativer Art, sondern reflektiertes Bestimmen, d. h. Vermittlung mit sich selbst [128].
Marx wollte aber wohl sagen, – er gebraucht ja die Kategorien Stoff (Materie) und Inhalt synonym – er habe unter der »notwendigen Qualität« der »Gestaltungen des Begriffs«, also seiner Erscheinungen, den Inhalt verstanden. Dieser enthält, als Ganzes, die Form und den Stoff, wie ihre Beziehungen, als seine Teile, ist aber auch die Identität des Inneren und Äußeren. Und als letztere ist die Erscheinung fähig, das Wesen zu offenbaren, es zu äußern [129], was in ihrer Bestimmung als Stoff (Materie) nicht möglich wäre. Nur würde Hegel hier, in der Sphäre wesentlicher Bezüge, statt der abstrakten Kategorie Qualität die konkretere Kategorie Eigenschaft verwenden.
Selbstverständlich kann man die Formbestimmung, die ja auch Bestimmtheit als solche ist [130], nicht getrennt von der Darstellung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge behandeln. Diese Eigenschaften sind ja der Ausdruck eben der Formbeziehungen. Dies hat Marx auch gesehen. Nur fällt bei ihm die Kategorie Stoff wegen der Gleichsetzung von Stoff und Inhalt ganz unter den Tisch: Im Inhalt ist der Stoff nur als formales Element vorhanden; in der Formbeziehung aber kann er bei Marx nicht vorkommen, da ja Stoff (Materie) und Inhalt identifiziert werden. Das verwundert auch nicht, da Marxens Methode damals die apriorische Konstruktion war, wie wir gesehen haben. Marx bestätigt dies sogleich, wenn er schreibt:
»... und die römischen Vorstellungen auf das barbarischste mißbraucht, um sie in mein System zu zwängen.«
»... des Ganzen, das im Grundschema an das Kantische grenzt ...« [131]
Noch vor dem Abschluß seines Systems sieht Marx dessen Falschheit ein und folgert daraus, es mangle ihm an den philosophischen Grundlagen. Ein neues »metaphysisches Grundsystem« ist das Resultat, das ihn jedoch am Ende dahin bringt, seine ganzen bisherigen Arbeiten, sowie seine bisherige Zielsetzung und Methode zu verwerfen. Dann berichtet Marx über seine sonstigen Studien und schließlich über das Gedichtheft, aus dem wir schon einiges kennen:
»Am Ende des Semesters suchte ich wieder Musentänze und Satyrmusik, und schon in diesem letzten Hefte, das ich Euch zugeschickt, spielt der Idealismus durch erzwungenen Humor (Skorpion und Felix), durch ein mißlungenes, phantastisches Drama (Oulanem) hindurch, bis er endlich gänzlich umschlägt und in reine Formkunst, meistenteils ohne begeisternde Objekte, ohne schwunghaften Ideengang, übergeht.

Und dennoch sind diese letzten Gedichte die einzigen, in denen mir plötzlich, wie durch einen Zauberschlag – ach! der Schlag war im Beginn zerschmetternd – das Reich der wahren Poesie wie ein ferner Feenpalast entgegenblitzte und alle meine Schöpfungen in nichts zerfielen.« [132]
Wenn »begeisternde Objekte« fehlen, wenn die »reine Formkunst« überwiegt, so drückt sich darin das Mißbehagen an der objektiven Wirklichkeit, das Zerfallensein mit ihr, aus. Marx verstand die Welt nicht, war aber auch nicht mehr bereit, den Schein für das Wesen zu nehmen. Er wendet sich jetzt der Hegelschen Philosophie zu.

c) *Hegel – der Feind*

Wir haben gesehen, daß Marx an seiner Fähigkeit, in das »Reich der wahren Poesie« vorzudringen, verzweifelt. Er muß sein bisheriges Heiligtum, die Kunst, aufgeben:
»Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.
Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.« [133]
Hier wird klar, was Marx in dieser Zeit unter Idealismus versteht: Es ist die Auffassung, welche die höchsten Wesen, seien es »Götter« oder Ideen, fern vom Leben, von der Welt, in der Sphäre des bloßen Gedankens, im »Äther«, also »über der Erde«, im Transzendenten, ansiedelt. Mit den Namen Kant und Fichte umreißt Marx diese seine nun überwundene Position. Nicht das Wirkliche als unterschieden von der Idee wird nun das Ziel seines Erkennens, sondern die dem Wirklichen immanente Idee. Als dessen Inneres ist sie der geistige Prozeß, der allem bloß Tatsächlichen zugrunde liegt. Es ist dies ein Hegelscher Gedanke, einer der zentralen Gedanken seines Systems:
»... daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat, und sie ausdrückt.«
»Daß die wirklichen Dinge mit der Idee nicht kongruieren, ist die Seite ihrer *Endlichkeit, Unwahrheit,* ... Daß die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, daß sie selbst einen *beschränkten Inhalt* hat, daß sie, so wesentlich sie Einheit des

Begriffs und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist; ...« [134]

Wir führen diese Stelle nur an, um zu zeigen, wie sehr die Marxsche Intention, »im Wirklichen selbst die Idee zu suchen«, bereits von wesentlichen Gedanken Hegels durchsättigt ist. Es ist also nicht nur chronologisch unzutreffend, wenn Gerd Dicke schreibt:

»Von ihm (i. e. Feuerbach, G. H.) übernimmt er (i. e. Marx, G. H.) die Umkehrung Hegels, ›im Wirklichen selbst die Idee zu suchen‹. Auch für ihn ist letztlich doch die Materie die grundlegende Wirklichkeit, der Geist aber das Zweite.« [135]

Abgesehen davon, daß Marx 1837 Feuerbachs Schriften kaum gekannt haben dürfte; abgesehen davon, daß Feuerbach 1837 noch keine anti-idealistische Position bezogen hatte; abgesehen davon, daß von einem Gegensatz von materieller und ideeller Wirklichkeit bzw. von einem erkenntnistheoretischen Primat der ersteren, in Marxens »Brief an den Vater« keine Rede ist; abgesehen von alledem beweist es die höchste Konfusion, von Hegel zu behaupten, er habe bloß das Wirkliche in der Idee gesucht, ihm also genau diejenige Trennung zu unterschieben, die gerade er mit seiner Ineinssetzung von Wirklichkeit und Vernünftigkeit aufgehoben hatte.

Marx will also die Transzendenz der die Welt bewegenden Kraft aufheben. Sein Denken hat so eine prinzipielle Wendung erfahren: vom Anschauen eines imaginären Absoluten bzw. seiner eigenen Subjektivität zum Denken des das Endliche formierenden ideellen Zusammenhangs. Er fährt fort:

»Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten.« [136]

Teile der Hegelschen Schriften hat Marx schon kennengelernt. Diese Philosophie erscheint ihm kalt und unnahbar wie ein Felsen, aber auch seltsam, ungeheuerlich, ja lächerlich, wenn er sie als »grotesk« bezeichnet. Marx verläßt sich nicht auf fertige Wahrheiten, die er nur zu übernehmen braucht. Er will selbst die Notwendigkeiten und Zusammenhänge erforschen, wobei er unterstellt, die »körperliche Natur« sei in sich »notwendig, konkret und festgerundet«. Er gibt damit zu, daß sein bisheriger subjektiver Idealismus ein Ausweichen vor der gesetzmäßig sich bewegenden, mit sich selbst vermittelten objektiven Realität gewesen ist. Diese Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge

müssen aber in der ideellen Sphäre aufzufinden sein, meint er. Das war auch die Aufgabenstellung Hegels gewesen. Der Einfluß der Hegelschen Theorien hat sich also schon bemerkbar gemacht, bevor Marx sie grundsätzlich als richtig anerkennt. Dicke meint:

»Schon hier taucht sein (i. e. Marxens, G. H.) Haupteinwand auf, daß der Geist bei Hegel eine Abstraktion sei.« [137]

Einmal bezieht sich die Absicht Marxens nicht auf Hegel, sondern auf seine bisherigen philosophischen Ansichten; zum anderen aber würde es schwer fallen, die »geistige Natur« bei Hegel als nicht »notwendig, konkret und festgerundet« nachzuweisen. – Marx fährt dann fort:

»Ich schrieb einen Dialog von ungefähr vierundzwanzig Bogen: ›Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie.‹ Hier vereinte sich einigermaßen Kunst und Wissen, die ganz auseinandergegangen waren, und ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und diese Arbeit, wozu ich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte einigermaßen mich bekanntgemacht, die mir unendliches Kopfbrechen verursacht und so konfus geschrieben ist (da sie eigentlich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm.« [138]

Marxens Eigenschaften, Gründlichkeit, Konzentrationsfähigkeit und organisatorisches Talent, drücken sich in seinem Bestreben aus, einen systematischen Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit des Daseins aufzufinden, ein möglichst umfassendes Weltbild zu formieren, da sich so erst die eigene Position möglichst genau definieren läßt. Diese Tendenz Marxens ist verschiedentlich gesehen worden [139]. Siegfried Landshut sagt dazu:

»Denn nicht mit einer Fülle von einzelnen Kenntnissen und einem, wenn auch in noch so viele Gebiete sich erstreckenden zusammengehäuften Wissen war das ursprüngliche Bedürfnis seines geistigen Willens gestillt; wonach er verlangte, war die Gewißheit eines allgemeinen Prinzips, durch das sich das Vielfältige der Erscheinungen aus der Einheit seines Grundes begreifen ließe. Denn Marxens inneres Bedürfnis war ein durchaus philosophisches.« [140]

Landshut identifiziert hier das philosophische Bedürfnis mit dem systematischen. Die systematische Periode des Denkens beginnt jedoch mit der Ablösung der Philosophie von der Religion und ist also eine

endliche und daher auch zu Ende gehende Erscheinung. Besonders im Deutschland Hegels war der Drang, Systeme zu bilden, allgemein. Jeder Denker mit philosophischen Ambitionen versuchte sich darin, wobei bei den einen die der Religion, bei den anderen die der Philosophie entnommenen Elemente stärker hervortraten. Die Romantiker, die in ihrer frühen Zeit diese Notwendigkeit nicht wahrhaben wollten, fanden sich bald auf die Religion zurückgeworfen.
Wir haben Marx innerhalb eines Jahres zwei metaphysisch fundierte, umfassende Systeme entwerfen sehen. Jetzt konstruiert er ein drittes. Er studiert dazu Naturwissenschaft, Geschichte und interessanterweise auch Schelling, den er bisher noch nicht erwähnt hat. Marx geht also bei seinem Forschen – nach der Vernunft in der Wirklichkeit, nach den Gesetzmäßigkeiten der ideellen Sphäre, nach dem die Widersprüche umfassenden Prinzip – den gleichen Weg, den der deutsche Idealismus im wesentlichen gegangen war: von Kant und Fichte über (den frühen) Schelling zu Hegel. Für Schellings Einfluß (oder auch den des späteren Fichte) spricht die »Vereinigung von Kunst und Wissen« und das Wesentliche des Dialogs, die »Entwicklung der Gottheit« in ihren verschiedenen Manifestationen. Eine zumindest pantheistische Position Marxens muß also angenommen werden [141]. Es ist in dem ganzen Brief keine Rede davon, daß gerade diese Position von Marx jetzt aufgegeben würde. Sie ist auch im Hegelschen System selbst implicite zu finden, wenn auch nicht mehr in ihrer einfachen spinozistischen Form.
Kleanthes sollte eine »neue Logik« sein. Angesichts dieser Tatsache ist die Bemerkung von Konrad Bekker unverständlich:
»Er findet den Zugang zu ihr (i. e. Hegels Philosophie, G. H.) von der Rechts- und der Naturphilosophie her, nicht von der Logik ... Die logische Disziplinierung erfolgt erst später, nachdem ein großer historischer und gesellschaftlicher Bereich in die Betrachtung einbezogen ist.« [142]
Richtig ist daran so viel, daß Marx sich im Laufe dieses Jahres ein großes Wissen aneignete. Der Hegelianismus Marxens ist aber erst eine Folge der Systematisierung und Verallgemeinerung dieses Wissens: »Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems«.
Es bleibt nun noch die ablehnende Haltung Hegel gegenüber zu erörtern, die Marx – unmittelbar betrachtet: seltsamerweise – auch dann noch beibehält, als er schon auf dessen Positionen gelangt ist. Marx sagt, daß ihn sein logischer Dialog dem »Feind in den Arm« getragen habe. Er schildert dann seine weiteren Reaktionen auf diese nicht erwartete Lösung:

»Vor Ärger konnte ich einige Tage gar nicht denken, lief wie toll im Garten an der Spree schmutzigem Wasser, ›das Seelen wäscht und Tee verdünnt‹, umher, machte sogar eine Jagdpartie mit meinem Wirte mit, rannte nach Berlin und wollte jeden Eckensteher umarmen.
Kurz darauf trieb ich nur positive Studien ...
Aus Verdruß über Jennys Krankheit und meine vergeblichen, untergegangenen Geistesarbeiten, aus zehrendem Ärger, eine mir verhaßte Ansicht zu meinem Idol machen zu müssen, wurde ich krank, wie ich schon früher Dir, teurer Vater, geschrieben. Wiederhergestellt, verbrannte ich alle Gedichte und Anlagen zu Novellen etc., in dem Wahne, ich könne ganz davon ablassen, wovon ich bis jetzt allerdings noch keine Gegenbeweise geliefert.
Während meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt. Durch mehrere Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow geriet ich in einen Doktorklub, worunter einige Privatdozenten und mein intimster der Berliner Freunde, Doktor Rutenberg. Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewut befiel mich, wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehen konnte. Hierzu kam Jennys Stillschweigen, und ich konnte nicht ruhen, bis ich die Modernität und den Standpunkt der heutigen Wissenschaftsansicht durch einige schlechte Produktionen, wie ›Der Besuch‹ etc., erkauft hatte.« [143]
Die ersten Reaktionen sind also Ärger, Nicht-denken-Können, Tollheit: »sogar eine Jagdpartie« und »wollte jeden Eckensteher (d. h. Dienstmann, G. H.) umarmen«. Diese totale Erschütterung ist das Produkt der zwiespältigen Situation Marxens. Einmal hat ihn, nach monatelangem aufreibendem Suchen nach der Wahrheit dieser Welt, sein eigenes Denken in diese Lage gebracht, und er muß nun erkennen, daß nur in der Hegelschen Philosophie Möglichkeiten für ihn bestehen. Zum anderen aber ist Hegel der »Feind«. Diese Erschütterung bleibt nicht auf Psyche und Denken beschränkt; Marx wird, nachdem er sich »positiven Studien« gewidmet hat, krank; »aus zehrendem Ärger, eine mir verhaßte Ansicht zu meinem Idol machen zu müssen«. (Hier wird der zwiespältige und zwangsweise Charakter seiner Situation ganz klar.) Auf dem Krankenlager studiert Marx »Hegel von Anfang bis Ende«. Die körperliche Genesung bedeutet offenbar auch einen Fortschritt seiner geistigen Entwicklung: er verbrennt alle Gedichte.

Die Tatsache, daß er auch danach noch einige Zeit künstlerisch produktiv ist, besagt nichts. Die wesentliche Entscheidung ist gefallen.
Dann beginnt Marx zu diskutieren und im Streit der Meinungen seine nichthegelianischen Ansichten aufzugeben, bis er dann seine neuen Ansichten in Tagebuchform (*Der Besuch*) zusammenfaßt[144]. Das »Klangreiche« – die Kunst war bisher der Widerhall seines Wesens gewesen –, das aus dem Inneren Hervortönende, das, was den *ganzen* Menschen zum »Klingen« brachte, der Ausdruck des Mit-sich-identisch-Seins, das war verstummt. Man muß begreifen: Marx hatte in seiner romantischen Periode den Sinn seines Lebens – von seiner Liebe abgesehen – in der künstlerischen Produktion gesehen. Jetzt hat sich ihm die Kunst entzogen; der Bereich der Wissenschaft hat sich ihm eröffnet. Und dies unter Zwang und im Widerspruch. Es ist einleuchtend, daß Marx nicht sofort ganz in der Wissenschaft aufgehen konnte. Das Neue bestand zunächst nur in einigen Erkenntnissen, aber der Mensch ist nicht nur ein denkendes Wesen. Marx hatte fast seine ganze bisherige geistig-seelische Existenz aufgeben müssen; das macht die »Ironiewut« verständlich.
Warum aber war Hegel der »Feind«? Georg Mende meint:
»Marx hatte also damals das Wesen des Idealismus erst zum Teil durchschaut, obwohl er sich offenbar von ihm zu befreien trachtete. Aus dieser noch unklaren Opposition stand er anfänglich Hegel gänzlich ablehnend gegenüber. Aber schließlich wurde er doch Hegelianer.«[145]
Erich Thier versucht, die Frage von Marxens späteren Arbeiten her zu beantworten:
»Warum ist Hegel der ›Feind‹ und worin besteht die magnetische Kraft, mit der er den Widerstrebenden hält? Beilagen zu der drei Jahre später erschienenen Dissertation, ja diese selbst, in ihrem grundsätzlichen Gehalt, erläutern dies.«
»Die Philosophie nach Aristoteles wird in Vergleich gebracht mit der Philosophie nach Hegel; beide Male wird die Frage gestellt, welche Möglichkeiten ihr im Schatten eines ›Weltsystems‹ gegeben sind.«
»Das Gegenüberstehen bezeichnet nun gerade dann, wenn der Anspruch der ›Weltphilosophie‹ ernst genommen wird, vorerst den Standort des Epigonen. Das sieht Marx mit völliger Klarheit.«
»Als Weltphilosophie war ihm die Hegelsche Philosophie wirklich das Ende einer Welt. Weil aber das Leben weiterging und der Wille nicht beruhigt einbeschlossen war, mußte von daher – vom Leben und vom Willen aus – die Entgegensetzung versucht werden.«[146]
Eine ähnliche Deutung gibt auch Siegfried Landshut[147]. – Von allen

drei Autoren wird übersehen, daß Marx von einem romantischen, metaphysischen Standpunkt aus an Hegel herantritt. Sie übersehen auch, daß Marx in der Zeit von 1835 bis 1845 eine qualitative Entwicklung mit verschiedenen Stufen durchläuft. Man kann nicht die Position des subjektiven Idealisten von 1836/37 mit der des Hegelianers von 1840/41, oder gar mit der des angehenden Materialisten von 1843 identifizieren. Während Thier und Landshut Marx den Status des Epigonen noch *vor* seinem Übergang zu Hegel zu vindizieren suchen, diktiert ihm Mende die Rolle des geborenen Antiidealisten zu. Das totale System Hegels bedeutet für den Romantiker aber schon deshalb etwas anderes als für die Junghegelianer, weil jener es *vor* sich hat, während diese es – zumindest in einigen Rücksichten – *hinter* sich haben.

Die Aversion des Romantikers Marx gegen das geschlossene System ist schon wegen des noch nicht überwundenen Subjektivismus keineswegs verwunderlich. Aber auch die negative Seite dieser Beziehung, Marxens nun entfaltete Subjektivität, konnte nicht einfach, problemlos in das neue Verhältnis eintreten. Seine vor keiner Schwierigkeit zurückschreckende Aktivität, seine von keinem Dogma zu beruhigende Kritik, sein ständiges bohrendes Suchen und Fragen, seine Arbeitswut und seine hohe Intelligenz, die ersten Anzeichen seiner Genialität, waren bereits von seinem Vater bemerkt worden [148]. Es ist offenbar, daß eine solche Individualität zurückschrecken mußte vor einem System, das – jedenfalls bei erster Betrachtung – eine absolute Geschlossenheit aufwies, keinen Raum für eigene Explikationen freigab, alles umspannte, einordnete, erklärte, das die Ruhe eines Friedhofes, die Sicherheit eines Gefängnisses, und die Arbeit eines Kopisten zu bieten schien, wo Marx nach Leben, Freiheit, Schöpfertum, nach Realisierung der eigenen Potenzen, verlangte.

Aber es gab zu dieser Zeit keine andere Philosophie, die seinem Suchen nach einem gesetzmäßigen Zusammenhang in der ideellen Sphäre und nach einer konkreten Verknüpfung des Geistes mit der Natur hätte entsprechen können. Und da Marxens realistische Tendenz sich offenbar als stärker erwies, als das Bedürfnis nach selbständiger Leistung, da er vielleicht spürte, daß ein sicheres Fundament allein die Prämisse des Ganzen bilden konnte, wenn anders nicht in die Luft gebaut werden sollte, vollzog sich seine weitere Entwicklung, durch den »Doktorklub« der späteren Junghegelianer um den Dozenten Bruno Bauer bestärkt, zunächst im Rahmen der Hegelschen Schule

d) *Die Bedeutung des Briefes*

Am Schluß des Briefes spricht Marx von seiner »Sehnsucht, von der Gegenwart zu reden« [149]. Diese Gegenwart, oder besser Zukunft, besteht für ihn in dem nun schon handfesteren Plan einer ästhetischen Zeitschrift – den er in verschiedener Gestalt seit dem Sommer (1837) gehegt hat [150] – und seiner Absicht, auf dem Wege über die juristische Laufbahn sich einer wissenschaftlichen Tätigkeit zuzuwenden [151]. Die Antwort auf die Marx durch seine frühe Verlobung »aufgedrängte Lebensfrage« [152] war also in diesem entscheidenden Jahr 1837 näher bestimmt worden.

Marxens wesentliche Entscheidung, die den ganzen Menschen erschütterte, aber war gefallen: der Übergang zu der damals modernsten Form des Denkens, der Hegelschen Dialektik. Was hatte Marx zum Hegelianer werden lassen? Georg Mende vertritt folgende Ansicht:

»Eine Philosophie, die solche Konsequenzen (Mende meint hier die Konsequenz der dialektischen Methode, keine endgültige Wahrheit anzuerkennen, die Wahrheit als Prozeß aufzufassen, G. H.) in sich barg, mußte die Aufmerksamkeit fortschrittlicher bürgerlicher Kreise auf sich ziehen. Von diesem revolutionären Gehalt aus fand auch Marx den Weg zu Hegel.« [153]

Wir glauben, durch die Interpretation des »Briefes an den Vater« gezeigt zu haben, daß Marx ganz andere Momente der Hegelschen Philosophie faszinierten: vor allem die Versöhnung zwischen Begriff und Realität, der Beweis, daß die Idee das Zentrum der Welt sei, die Objektivität des Denkens, die Auflösung der metaphysischen fixen Gegensätze, die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten des Denkprozesses usw. Es ist selbstverständlich, daß dieses geschlossene System den einen notwendigen Zusammenhang alles Geschehens suchenden Marx genauso anziehen mußte, wie es den eigenwilligen, nach schöpferischer Leistung drängenden Marx abstieß. Mendes Behauptung kann aus dem »Brief an den Vater« schon deshalb nicht begründet werden, weil das von Mende als Konsequenz der Hegelschen Philosophie bezeichnete Problem in Marxens Brief überhaupt keine Rolle spielt.

Welche Bedeutung hat nun dieser Brief für Marxens Entwicklung? Ist in Marxens ersten Denkschritten schon sein späteres Gedankengebäude impliziert? Siegfried Landshut ist dieser Ansicht:

»Die Äußerungen in diesem Brief über seine Begegnung mit der Hegelschen Philosophie kennzeichnen drastisch die Zwiespältigkeit des inneren Verhältnisses zu ihr und enthalten im Keim schon das Ganze der Marxschen Position, die Grundvoraussetzung, die sich nur

noch in ihre Konsequenzen zu entfalten brauchte, die sich aber im wesentlichen nie mehr geändert hat. Es ist einmal die prinzipielle Bejahung der Grundabsicht der Philosophie und in eins damit ihre leidenschaftliche Verneinung: ›Von dem Idealismus ... geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen‹. Die Suche nach der Idee in der Wirklichkeit, nach der ›Vernunft‹ in der Wirklichkeit, die Suche nach der Vereinigung von Vernunft und Wirklichkeit, das ist in der Tat der philosophische Leitfaden, den Marx von Hegel übernimmt, und der den Zug seiner ganzen Lebensarbeit beherrscht.« [154]

Ähnlich äußern sich auch Franz Mehring und Erich Thier [155]. Jean Hyppolite geht teilweise noch weiter. Er behauptet, Marx ahne in dem »Brief an den Vater« schon seine »Rolle in den kommenden Jahren«,

»über die Hegelsche Idee hinauszugehen in die Realität der Dinge, d. h. den spekulativen Idealismus durch eine Philosophie der Tat zu ersetzen, welche Philosophie und Leben in echter Weise versöhnt.«

Er meint dann weiter, das Thema der philosophischen Betrachtungen des jungen Marx (bis 1848) wäre der »Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit«. Die Lösung dieses Problems sei »das Programm« gewesen, das Marx in seinem Brief schon entworfen habe, ja sie sei »das Vorhaben seines ganzen Lebens« [156].

Es handelt sich also um zwei Fragen. Einmal: Wie ist das Wesen des Marxschen Standpunktes überhaupt, dann aber Marxens Tätigkeit, die Wirklichkeit seines Wirkens zu bestimmen? Und zum anderen: In welcher Form zeigt sich dieses Wesen, diese Wirklichkeit schon im »Brief an den Vater«?

Wir geben hier nur Hinweise. Die umfassende Antwort auf die erste Frage kann nur durch die Interpretation der Marxschen Schriften überhaupt, in unserer Arbeit also nur teilweise gegeben werden. In bezug auf die zweite Frage erörtern wir hier nur Grundsätzliches. Unsere Interpretation des Briefes versucht einige Wesenszüge des Marxschen Verhaltens herauszuarbeiten. Die Gedanken, und auch ihre wesentliche Tendenz, sind ihrem Stoff nach von äußeren Einflüssen bzw. Erfahrungen abhängig, können also das Wesen des Menschen nur ausdrücken, niemals aber dieses Wesen selbst sein.

Zur ersten Frage: Landshut behauptet zunächst, die Grundvoraussetzung der Marxschen Position sei die »prinzipielle Bejahung der Grundabsicht der Philosophie und in eins damit ihre leidenschaftliche Verneinung«. Als diese letztere begreift Landshut also die Marxsche Ablehnung des »Idealismus«. Landshut kommt es offenbar darauf an, Philosophie und Idealismus als Synonyma zu behandeln, was jedoch

keinesfalls zulässig ist. Wenn er meint, die »Grundabsicht der Philosophie« sei es, die *Idee* im Wirklichen zu suchen, so beschränkt er die philosophische Intention auf ihre objektiv-idealistische Form, auf die Form, in der sie von Hegel verwirklicht wurde.
Weil Marx später (ab 1843/1844) die Axiome der bisherigen Philosophie als Hypostasierungen ablehnt und versucht, sie durch in der Sache selbst, d. h. in der gesamten menschlichen Tätigkeit, begründete Theorien zu ersetzen, folgert also Landshut, Marx habe (und dies schon 1837) die »Grundabsicht der Philosophie« verneint. Tatsache ist jedoch, daß Marx in seinem »Brief an den Vater« die Krise schildert, die sein Übergehen vom subjektiven Idealismus zur höchsten, d. h. konkretesten Gestalt der damaligen Philosophie ausmacht. Dieser Vorgang bleibt aber in der idealistischen Sphäre, im Gegensatz zu Marxens späterem Bestreben, die Ökonomie in den philosophisch relevanten Bereich einzubeziehen, und damit auf Grund neuer Erfahrungen das Kategoriensystem und die erkenntnistheoretischen Schemata der bisherigen Philosophien zu überprüfen. Es ist also offenbar, daß einerseits die Aneignung des modernen Denkens durch Marx und andererseits die spätere Erweiterung des philosophischen Bereiches durch ihn wesensmäßig verschieden geartete Prozesse darstellen.
Soweit also die erkenntnistheoretische Seite der Frage. Landshut will Marx hier schon auf die Hegelsche Position festlegen; Hyppolite gibt demgegenüber zwar Unterschiede zwischen Hegel und Marx zu, aber auch seine Interpretation vindiziert Marx höchstens eine *Philosophie* der Tat. Hyppolite versucht also, wie auch Landshut, Marxens Wirken auf ein theoretisches Verhalten zu beschränken. Eine Versöhnung innerhalb der Philosophie, sei es in welcher auch immer, bleibt eine Hegelsche »Versöhnung«. Wir werden den wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Marx in der jeweiligen Funktion, die dem Denken zugedacht wird, im Verhältnis des Denkens zur objektiven Wirklichkeit finden. Dieses erscheint bei dem einen Denker als theoretisches Verhältnis, bei dem anderen als praktisches. Schon die Dissertation wird Marx auf einer der Hegelschen entgegengesetzten Position zeigen.
Der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit und seine Überwindung im Denken war das zentrale Anliegen Hegels gewesen. Marx war 1837 in einer ähnlichen Situation, wie wir gezeigt haben. Es ging Marx nun um das Zusammenführen und Ineinanderverflechten von Idee und Wirklichkeit, Wirklichem und Sollendem in der Theorie, also um ein Weltbild, um die eigene Position in diesem Rahmen, um die Ver-

ankerung seiner Subjektivität im Objektiven, Allgemeinen, wobei dieses von Hause aus nicht als eine Institution, sondern als die Geschichte selbst und die Welt überhaupt in ihrer Totalität verstanden wurde. Dieses Suchen nach der »Idee im Wirklichen« schafft nur die theoretischen Voraussetzungen für Marxens Tätigkeit der nächsten Jahre. Die Vereinigung von »Vernunft und Wirklichkeit« in der Praxis ist ein ganz anderes Problem (wir werden darauf im III. Kapitel eingehen). Von einer Bestimmung des späteren Marxschen Standpunktes bzw. Programms als einem im ganzen Hegelschen kann nicht die Rede sein.

Zur zweiten Frage: Wenn Hyppolite behauptet, im »Brief an den Vater« habe Marx das »Programm« entworfen, an dessen Erfüllung er in den Jahren bis 1848 oder gar sein ganzes Leben lang gearbeitet habe, so bedeutet das, auch wenn Hyppolite dies leugnen würde, *alle* Schriften Marxens zu bloßen Details der Ausführung des ein für allemal gegebenen Allgemeinen zu degradieren. Etwas ähnliches meint Landshut, wenn er in bezug auf den »Brief an den Vater« vom »Keim« spricht, der das »Ganze« des Marxschen Standpunktes enthalte, wobei dieser das die Tätigkeit Bestimmende ist und auch von Landshut so aufgefaßt wird.

Nun ist aber der Mensch keine Pflanze und ist auch niemals in der Situation von Shannons Schachspielautomaten gewesen, selbst wenn sich dieser, was prinzipiell unmöglich ist, einmal selbst programmiert hätte. Wenngleich der einzelne Mensch für sich nur eine relative Unendlichkeit beanspruchen kann, so verarbeitet er doch während einer beträchtlichen Zeit seines Lebens Informationen, d. h. hier: Gedanken, deren Transformation die Wirklichkeit seines theoretischen und praktischen Verhaltens, und damit ihn selbst, verändert. Dies hat immer ein Negieren bzw. Aufheben der spezifischen Voraussetzung zum Inhalt, bei dem es keine Rückkehr zum Ausgangspunkt gibt.

Es entfalten sich also im menschlichen Verhalten nicht nur direkte, unmittelbare Konsequenzen, sondern auch, was das Wesentliche der Tätigkeit betrifft, durch die absolute Negation vermittelte Konsequenzen. Hier kann von vorhandenen Keimen immer nur in bezug auf spezifische Verhaltungsweisen oder Resultate gesprochen werden, niemals aber in bezug auf das »Ganze«. Sowohl die Entwicklung des Individuums wie die der Gesellschaft transzendiert jede Ebene, jede Stufe, um niemals wieder total auf sie zurückzufallen. Diese Tatsache macht das unendliche Moment des menschlichen Wesens aus. Würde lediglich oder vordringlich dasjenige herausgehoben, was sich vom ersten Auftreten an nicht mehr verändert, wären alle Entwicklungen,

alle Übergänge und Gegensätze in der Sache selbst, also alle ihre wesentlichen Beziehungen unbegreifbar. Im Falle Marx wird aber, und nicht nur von den zitierten Autoren, gern in dieser Weise verfahren. Die Interpretation der Marxschen Schriften wird dadurch ärmer und einseitiger.

Abgesehen von diesen Überlegungen haben wir oben gesagt – und unsere Arbeit wird es erhärten – daß gerade die von Marx 1837 erarbeiteten gedanklichen Voraussetzungen schon einige Jahre später aufgehoben werden.

Karl Hugo Breuer hat ausführlich versucht, die Bedeutung des Briefes von 1837 abzuschwächen und Hegel als bloßes »Bildungserlebnis«[157] für Marx zu etikettieren, im Gegensatz zu Marxens »existenziellem Umbruchserlebnis« Feuerbach[158]. Breuer sieht das hervorstechende Merkmal des Briefes in dessen Pathetik, nicht aber in dem ihm zugrunde liegenden Stoff[159]. Es ist daher naheliegend für ihn,

»in der Pathetik, mit der dieser Übergang geschildert ist, nichts anderes als jenes für den ganzen jungen Marx charakteristische Streben nach pathetischem Stil zu vermuten...«[160]

Der Vater reagiere auf diesen Brief nicht anders als in seinen sonstigen Antwortschreiben, meint Breuer[161]. Tatsache ist jedoch einmal, daß der Vater in seinem Schreiben vom 9. 12. 1837[162] die spezifische Bedeutung des Marxschen Überganges nicht erfaßt, und dies wegen seines mangelnden philosophischen Verständnisses. Zum anderen aber sieht er wenigstens, daß sein Sohn über für diesen selbst wesentliche, ja entscheidende Vorgänge berichtet haben mußte. Daher ist sein Antwortschreiben eine Zusammenfassung und versuchte Systematisierung seiner eigenen Ansichten über das, was einem jungen Menschen mit den Eigenschaften Marxens aufgegeben sei, und wie dieser seiner Aufgabe entsprochen habe. Der Vater versteht, daß sein Sohn sich im Übergang zwischen zwei Perioden seines Denkens fühlt, und setzt der verschwommenen und zerrissenen Bilanz des Sohnes seine eigene, nüchtern sein sollende Abrechnung entgegen. Er hat also sehr wohl die Wende in Marxens Leben beobachtet und zwei Monate später hinzugefügt:

»Recht gut, wenn Dein Gewissen mit Deiner Philosophie sich bescheiden einigt und verträgt.«[163]

Breuer meint weiter, der Übergang von der Romantik zu Hegel habe für Marx keinen »radikalen Umbruch« bedeutet[164]. Marx mache weiter Gedichte, habe »literar-kritische Pläne«, publiziere noch 1841 poetische Produkte, und auch der Lebensstil der Junghegelianer habe große Ähnlichkeit mit dem der Romantiker. Hier handelt es sich je-

doch nur um Erscheinungen am Rande des Geschehens, die keinen Beweis für Breuers These darstellen können. Wesentlicher ist, ob der Gegensatz Romantik – Hegel selbst qualitativer Art ist. Breuer meint selbst:

»Diese Gegensetzung ist zweifellos für viele grundlegende Begriffe richtig.« [166]

Er spricht im weiteren von gewissen »Übereinstimmungen und Analogien« und von »Übergangsmöglichkeiten« von der Frühromantik zu Hegel [167]. Als Beispiele führt Breuer rationalistische Momente in der Frühromantik und bei Hegel an, wie die Tatsache, daß bei beiden eine »Philosophie des Bewußtseins« geboten würde. Prometheus stelle für Junghegelianer und Frühromantiker *das* Ideal dar, als Symbol »menschlichen Schöpfertums« [168].

Es sollen solche Zusammenhänge nicht bestritten werden. Das aber, was Marx beim Übergang zu Hegel Schwierigkeiten bereitete, wie wir gezeigt haben, war einmal das geschlossene System und zum anderen die Dialektik, letztere als Bleibendes, das System Überdauerndes. Beide Momente aber besitzen einen nichtromantischen, ja antiromantischen Charakter und konstituieren so die spezifische Bedeutung der Hegelschen Philosophie. Und es wird wohl nicht bestritten, daß Marx diese spezifische Bedeutung nach ihren beiden Seiten hin erfaßt hat. Seine Dissertation wird dies zeigen. Aber Breuer lehnt es ab, die Analyse auf das philosophische Denken zu beschränken:

»Die gesamte bisherige Forschung hat sich bei der Untersuchung des Maßes der Bedeutung von Hegel und Feuerbach für Marx bewußt oder unbewußt auf die Untersuchung der Beziehungen im Raume des philosophischen Denkens beschränkt. Die Frage nach den Beziehungen im Ethos, aus dessen Tiefenschicht doch die echten existenziellen Entscheidungen aufbrechen, ist bisher gänzlich außer acht gelassen worden.« [169]

Wir sind auch auf diese Frage eingegangen (siehe Abschnitt II, C, 1, c). Wir haben gezeigt, daß in der Krise von 1837 die Marxsche Egozentrizität gebrochen wurde, daß der Übergang zu Hegel für Marx die Einordnung in ein vorhandenes, eigengesetzliches, wirkliches Gefüge bedeutete. Diese Vernichtung der Souveränität des Ich, besser seine Aufhebung in einem Allgemeinen, macht aber das »existenzielle Umbruchserlebnis« aus. Feuerbach vermittelte Marx lediglich einige neue Denkinhalte. Sie wurden verarbeitet wie viele andere Einflüsse der späteren Zeit, erforderten aber keinen »existenziellen Umbruch« mehr. Breuer kann also Wesentliches und Unwesentliches nicht auseinanderhalten. Insbesondere die Dialektik zu übersehen, hat offenbar nach-

teilige Konsequenzen. Sie ist ein Wesentliches der Philosophie Hegels, dasjenige, was ihm die Selbstsicherheit gab zu sagen:
»Auf diesem sich selbst konstruirenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrirte Wissenschaft zu seyn.«[170]
Und noch eins: Das Hinundhergeworfensein zwischen »Schwanensang« und »Ouverture eines großen neuen Gedichts« in dieser Metamorphose[171] zwang Marx, neben allen anderen inneren Kämpfen, sogar aufs Krankenlager. Fest steht dagegen, daß er sich während seiner verschiedenen geistigen Begegnungen mit Ludwig Feuerbach immer einer guten Gesundheit erfreut hat.

2. Eduard Gans

a) *Der Hegelianer*

Das eine Medium, durch das Marx die Rückständigkeit der preußisch-deutschen Verhältnisse in Berlin wahrnahm, war, wie oben schon gesagt, sein eigener Verstand, der den Kontrast zu den linksrheinischen Zuständen bemerken mußte; das andere Medium war sein Lehrer Eduard Gans. Dieser ist von der bisherigen Marxliteratur recht stiefmütterlich behandelt worden, nur wenige Autoren erwähnen ihn überhaupt[172]. Sein Einfluß auf Marx ist jedoch schon in dessen Epigrammen[173] zu spüren; er macht sich ferner bemerkbar in der Kritik an der historischen Rechtsschule, an der romantischen Deutschtümelei und an der Aristokratie in *Scorpion und Felix*[174]. Zweifellos hat Eduard Gans seinen Teil dazu beigetragen, Marx auf die Position des Hegelianismus herüberzuführen.
»Gans war ein Mann der Wissenschaft, er war auch ein Mann des Lebens, er war gleichbedeutend als Charakter wie als Lehrer, und mutig wie keiner hat er in der Reaktion dem Freiheitsdrang, der Ermannung des selbstbewußten Geistes das Wort geliehen... Aus Hegels Schule hervorgegangen, hatte er dessen Denken auf den Inhalt der Rechtswissenschaft und der Geschichte übertragen und steigerte nun, indem er hier die Herrschaft der Idee begründete, seine Wirksamkeit zu der Macht eines Eroberers, dem die Geister und Gemüter aller Hörer zuflogen. Ihm war wie keinem anderen Schüler Hegels die Gabe des Rednertalentes verliehen, und durch dies erreichte er, was

keinem anderen vergönnt war. Das Katheder wurde ihm zur Tribüne, von der herab er zu dem freien Geist seiner Zeit sprach, und die Wissenschaft zum Material der werdenden Geschichte. Seine Zuhörer waren ihm nicht nur Lernende, sie waren ihm das Geschlecht, von dem die Gestaltung der Zukunft abhing und welche er zu dieser Mission vorzubereiten hatte.« [175]

Wie Hegel fußte auch Eduard Gans auf der Großen Französischen Revolution. Sie war für ihn der Ausgangspunkt der modernen Entwicklung [176], Napoleon das schaffende Prinzip der Gegenwart [177]. Diese letztere Auffassung ist verständlich, wenn man daran denkt, daß der Korse einer Naturkraft gleich sich auf Europa gestürzt hatte, zwar nationale Unterdrückung bewirkend, vor allem aber die scheinbar granitenen Säulen der Adelsherrschaft, des Zunftwesens, des Partikularismus und der weltlichen Machtstellung der Kirche niederreißend, indem er überall, und besonders in Deutschland, Reformen im Geiste der bürgerlichen Emanzipation diktierte. Gans wurde zum Mittelpunkt der freisinnigen, mit der politischen und geistigen Knebelung unzufriedenen Berliner Intelligenz, besonders der Studenten [178]. Gans' Diener Feige äußerte einmal:

»Wir werden in diesem Semester die Französische Revolution lesen, daß es nur so kracht ...« [179]

Die Dialektik vertrat Gans mit Konsequenzen, die so offen auszusprechen Hegel nicht immer bereit war. So erwiderte Gans auf eine diesbezügliche Frage Goethes,

»daß eine Philosophie ja gar nicht darauf Anspruch mache, für alle Zeiten eine Gedankenpresse zu sein, daß sie nur ihre Zeit vorstellen, und daß sie mit den neuen Schritten, welche die Geschichte und die mit ihr gehenden Entdeckungen machen würden, sie auch gern bereit sei, ihr Typisches in flüssige Entwicklung zu verwandeln.« [180]

Trotz aller Kritik an bestehenden Mißständen bejahte Gans den preußischen Staat als Ganzes:

»Bei uns gibt es kein ancien régime, denn *Preußen ist ein neuer Staat,* der immer mit der Weltgeschichte zu gehen verstanden hat und darin seine Bedeutung fand.« [181]

Diese positive Einstellung ist verständlich, denn Gans hätte sich andernfalls als Hochschullehrer nicht halten können. Trotzdem liegt auch in der Bejahung des preußischen Staates eine Forderung: mit der Weltgeschichte zu gehen, d. h. den Weg der konstitutionellen Reformen zu beschreiten.

b) *Der Demokrat*

Soweit mochte sich Eduard Gans etwa in Hegelschen Bahnen bewegen, aber er ging geschichtsphilosophisch wie auch politisch über ihn hinaus. Er selbst bekannte, er habe sich niemals »in bloße Formeln« des Hegelschen Systems »einschnüren lassen«, sondern viele Probleme selbständig durchdacht [182]. Er erklärte den Fortschritt zum Prinzip und zur ersten Forderung der modernen Welt [183] und zog daraus unmittelbar Konsequenzen, als er die Unterdrückung der Arbeiter-Assoziationen in Frankreich verurteilte und Betrachtungen über das Kräfteverhältnis der verschiedenen Klassen in Frankreich anstellte [184].
In einem posthum veröffentlichten Artikel erklärte sich Gans für die repräsentative Monarchie (also etwa nach Art der englischen, G. H.) und gegen die mittelalterlichen Rückschritte [185]. Aus seinen Sympathien mit der französischen Revolution von 1830 machte er kein Geheimnis [186]; er schilderte auch die Nachwehen dieser Revolution in Braunschweig, Kassel und Dresden [187]. In diesem Punkte mußte es zu Differenzen mit Hegel kommen, die sich denn auch auf Veranlassung des preußischen Kronprinzen kurz vor Hegels Tod zuspitzten. Der Kronprinz hatte es als Skandal bezeichnet, daß Gans in seiner von vielen hundert Studenten besuchten Vorlesung über Naturrecht der Hegelschen Rechtsphilosophie eine »vollkommen liberale, ja republikanische Färbung« gab [188]. Es kam so zu dem bekannten Brief Hegels an Gans vom 12. 11. 1831 [189]. Doch söhnten sich beide noch an Hegels Totenbett wieder aus [190].
Gans sah klar, wie zur gleichen Zeit Heinrich Heine und Georg Büchner, daß die soziale Frage im Mittelpunkt der kommenden politischen Auseinandersetzungen stehen würde [191]. Obgleich er die Saint-Simonisten in bezug auf ihre soziale Utopie ablehnte [192] – und dies ganz im Geiste Hegels –, sympathisierte er mit ihnen, wo sie an den bestehenden Zuständen Kritik übten:
»Sie haben richtig bemerkt, daß die Sklaverei eigentlich noch nicht vorüber sei, daß sie sich zwar formell aufhebe, aber materiell in vollkommenster Gestalt vorhanden wäre. Wie sonst der Herr und der Sklave, später der Patrizier und der Plebejer, dann der Lehnsherr und der Vasall sich gegenübergestanden haben, so jetzt der Müßige und der Arbeiter. Man besuche die Fabriken, und man wird hunderte von Männern und Frauen sehen, die, abgemagert und elend, dem Dienst eines Einzigen ihre Gesundheit, ihren Lebensgenuß bloß der ärmlichen Erhaltung wegen zum Opfer bringen. Heißt das nicht Sklaverei, wenn man den Menschen wie ein Tier exploitiert, auch selbst wenn er frei

wäre, sonst vor Hunger zu sterben? Soll in diese elenden Proletarier kein Funke von Sittlichkeit gebracht werden können? Sollen sie nicht erhoben werden dürfen zur Teilnahme an demjenigen, was sie jetzt geist- und gesinnungslos tun müssen? Dieses, daß der Staat für die ärmste und zahlreichste Klasse zu sorgen habe, daß, wenn sie arbeiten will, sie niemals einer ihrer angemessenen Beschäftigung entbehren dürfe, daß ein Hauptaugenmerk dahingestellt werden müsse, jene Kruste der bürgerlichen Gesellschaft dünner zu machen, die man gewöhnlich Pöbel nennt, ist ein tiefer Blick in unsere Zeit, und die folgende Geschichte wird auf ihren Seiten mehr wie einmal von dem Kampf der Proletarier gegen die mittleren Klassen zu sprechen haben. Das Mittelalter mit seinen Zünften hatte eine organische Einrichtung für die Arbeit. Diese Zünfte sind zerstört und können nicht wieder errichtet werden. Aber soll jetzt die freigelassene Arbeit aus der Korporation in die Despotie, aus der Herrschaft der Meister in die Herrschaft der Fabrikherren verfallen? Gibt es kein Mittel dagegen? Allerdings: es ist die freie Korporation, es ist die Vergesellschaftung.« [193]

Auguste Cornu hat darauf hingewiesen, daß Marx verschiedene dieser Thesen später übernommen habe [194]. Daß das nicht zutrifft, werden wir schon bei der Interpretation von Marxens Dissertation feststellen können. Warum es nicht möglich war, wird bereits der folgende Überblick über die allgemeinen Verhältnisse zeigen, die nicht so geartet waren, daß die politischen und sozialen Gedanken von Gans über ein allgemeines Interesse hinaus hätten Bearbeiter finden können. Sicher aber hat sein Betonen der dialektischen Komponente der Hegelschen Methode, wie seine Agitation gegen das Rückschrittliche schlechthin, befruchtend auf Marxens Standpunkt eingewirkt.

Überdies war es nicht das erste Mal, daß Marx von den Saint-Simonisten hörte. Sein späterer Schwiegervater, der Baron von Westphalen, hatte bereits

»seine Aufmerksamkeit auf die Persönlichkeit und das Werk Saint-Simons gelenkt« [195].

3. Die allgemeinen Verhältnisse

a) *Staat und Wirtschaft*

Das waren etwa die demokratischen Gedanken und die Äußerungen zur sozialen Frage, mit denen Marx bis dahin (1837) bekanntgewor-

den war. Man muß sich nun aber nicht vorstellen, daß sie deshalb schon für ihn zu einem wesentlichen Bewußtseinsinhalt geworden wären. Dazu fehlte es an jeder Voraussetzung. Es gab im damaligen Berlin keine nennenswerte Industrie [196]; es war also nicht notwendig, eigene Erfahrungen hinsichtlich der Lage der arbeitenden Schichten zu sammeln. Es gab auch keine öffentliche und allgemeine politische Bewegung; es war also nicht notwendig, eigene tiefergreifende Erfahrungen hinsichtlich des Charakters des preußischen Staates zu machen. Die schwachen Nachwirkungen der Juli-Revolution in verschiedenen Gegenden Deutschlands hatten zu erneuten scharfen Demokratenverfolgungen geführt, die jedes politische Leben in Deutschland aussterben ließen. Auch das »Junge Deutschland« zog sich, bis auf Börne, Heine und zunächst auch Gutzkow, jetzt vom politischen Kampf zurück. Es fehlte überhaupt im damaligen Deutschland fast jegliche Basis, um Fragen, wie die von Eduard Gans gestellten, verwirklichen, ja auch nur ernsthaft aufwerfen zu können.

Jedoch hatte es das deutsche Bürgertum verstanden, seine politischen Niederlagen in wirtschaftliche Erfolge umzumünzen. Die 1834 erfolgte Gründung des Deutschen Zollvereins und die 1835 beginnenden Eisenbahnbauten führten zu einer schnellen Produktionssteigerung in der Textilindustrie, in der Förderung von Eisen und Kohle, im Hüttenwesen und im Maschinenbau. Wie rückständig die deutsche Entwicklung bis dahin gewesen war, geht daraus hervor, daß – »abgesehen von der Erfindung einer Schnellpresse für den Buchdruck« (!) – im ganzen ersten Drittel des Jahrhunderts »keine praktisch verwertbaren Erfindungsleistungen von Bedeutung zu verzeichnen« waren [197]. Die industriellen Schwerpunkte Deutschlands waren damals das Rheinland, Sachsen und Schlesien. Da bei der Entwicklung der Wirtschaft vor allem extensive Methoden angewendet wurden, verschlechterte sich die Situation der arbeitenden Schichten, auch der Handwerksgesellen, stark. Die erste Folge war, daß die Auswanderung rapid anstieg.

Der Schwäche des deutschen Bürgertums stand die nach der Niederwerfung Napoleons wieder erstandene Stärke des Adels gegenüber. Dieser, die jeweilige Kirche und die Bürokratie waren die Stützen der sechsunddreißig meist absolut regierten deutschen Staaten. Daß in dieser Atmosphäre an eine Verwirklichung aller der bürgerlichen Freiheiten, die wir heute als selbstverständlich ansehen, nicht zu denken war, braucht keines Beweises. Erst 1840 wagten es einige Landstände, die vom preußischen König in der Zeit seiner Not (1815) versprochene, aber nicht verwirklichte Verfassung zu fordern.

Daß Deutschland unter diesen Umständen weit hinter seinen westlichen Nachbarn zurückgeblieben war, daß diese Zustände zwar Erbitterung und Emeuten hervorriefen, aber keine große Bewegung zuließen, daß sie den verschieden gerichteten Interessen gar nicht gestatteten, sich anzugleichen und zu vereinigen, daß jeder wirtschaftliche Fortschritt praktisch mit weiterem Versinken in den Sumpf der politischen Knechtschaft und geistigen Knebelung erkauft wurde – das bestimmte auch den Charakter der geistigen Entwicklung.

b) *Die Philosophie*

Die Philosophie war mit Hegel zu einer Welt für sich geworden, die gleichsam neben dem Staate herlebte, ihn mit ihrer Kritik verschonte, und von ihm, wenn auch mißtrauisch, toleriert wurde. Die Undurchdringlichkeit, Festigkeit der allgemeinen Verhältnisse. Die Hegel resignierend beklagt hatte, wurde nun, einige Jahre nach seinem Tode, durch den wirtschaftlichen Aufschwung erschüttert. Aber dies konnte keine direkte Auswirkung auf eine Philosophie haben, die nur in den einzelnen Denkern, soweit sie empirische Individuen bzw. Staatsbeamte waren, eine Brücke zum Leben vorfand.

Dieses Leben aber war das staatliche Leben, das infolge des Fehlens einer organisierten Opposition die Funktionen des Bestimmens und Bestimmtwerdens einseitig verteilt hatte, das trotz aller wirtschaftlichen Veränderungen um keine Nuance anders wurde und scheinbar unberührt vom Wandel der Zeiten die politische Entmündigung des Denkers, wie der Masse, konservierte. Von hier aus war eine Anregung der denkerischen Initiative, ein Aufwerfen neuer Probleme, eine Möglichkeit für schöpferische Fragestellungen nicht zu erwarten.

Die Erschütterung der Grundlage der Gesellschaft konnte also kein direktes Echo in den Studierstuben und Hörsälen erzeugen. Die Wirkung war vielmehr mittelbarer Art. So wie Eisenbahn und Zollverein, Dampfmaschine und soziales Elend die Autorität der Rechtsverhältnisse, der religiösen Vorstellungen und der Standesvorurteile ins Wanken brachten, so begannen auch in der Philosophie deren formierende Elemente, die Denker, in Bewegung zu geraten und ihre Autoritäten anzutasten.

Zuerst kam der äußere Gegensatz der Philosophie in Fluß, der Gegensatz zur Religion, der von Hegel noch einmal mühsam überbrückt worden war. Daß dieser aber gleichzeitig aus dem Sieg der Aufklärung über die positive Religion die Konsequenzen gezogen und letztere

als historische und bereits unwirkliche Erscheinung enthüllt hatte, hatte den Riß unter der Tünche unreparabel gemacht. Dieser Widerspruch konnte und mußte nun nach Hegels Tod ausgetragen werden. Er bezeichnete den Prozeß des Ringens um eine philosophisch begründete Weltanschauung.

Ausgehend von der Trennung der historischen Existenz einer Erscheinung von ihrem Ausdruck im religiösen Gedanken, wobei der ersteren – im Gegensatz zu Hegel – eine selbständige Bedeutung und Wirklichkeit zugesprochen wurde[198], spitzte sich die Diskussion auf die Frage zu, wie der Träger des geschichtlichen Prozesses zu bestimmen sei. Hatte Hegel noch dem transzendenten Gott der Religion einen immanenten »Gott«, das heißt seine Idee gegenübergestellt, so wurde nun auch diese für transzendent erklärt und der Mensch beziehungsweise das Selbstbewußtsein als entscheidender Faktor der Entwicklung behauptet. Der christliche Gott und die Hegelsche Idee waren die ersten Autoritäten, gegen die sich die neue Bewegung wandte.

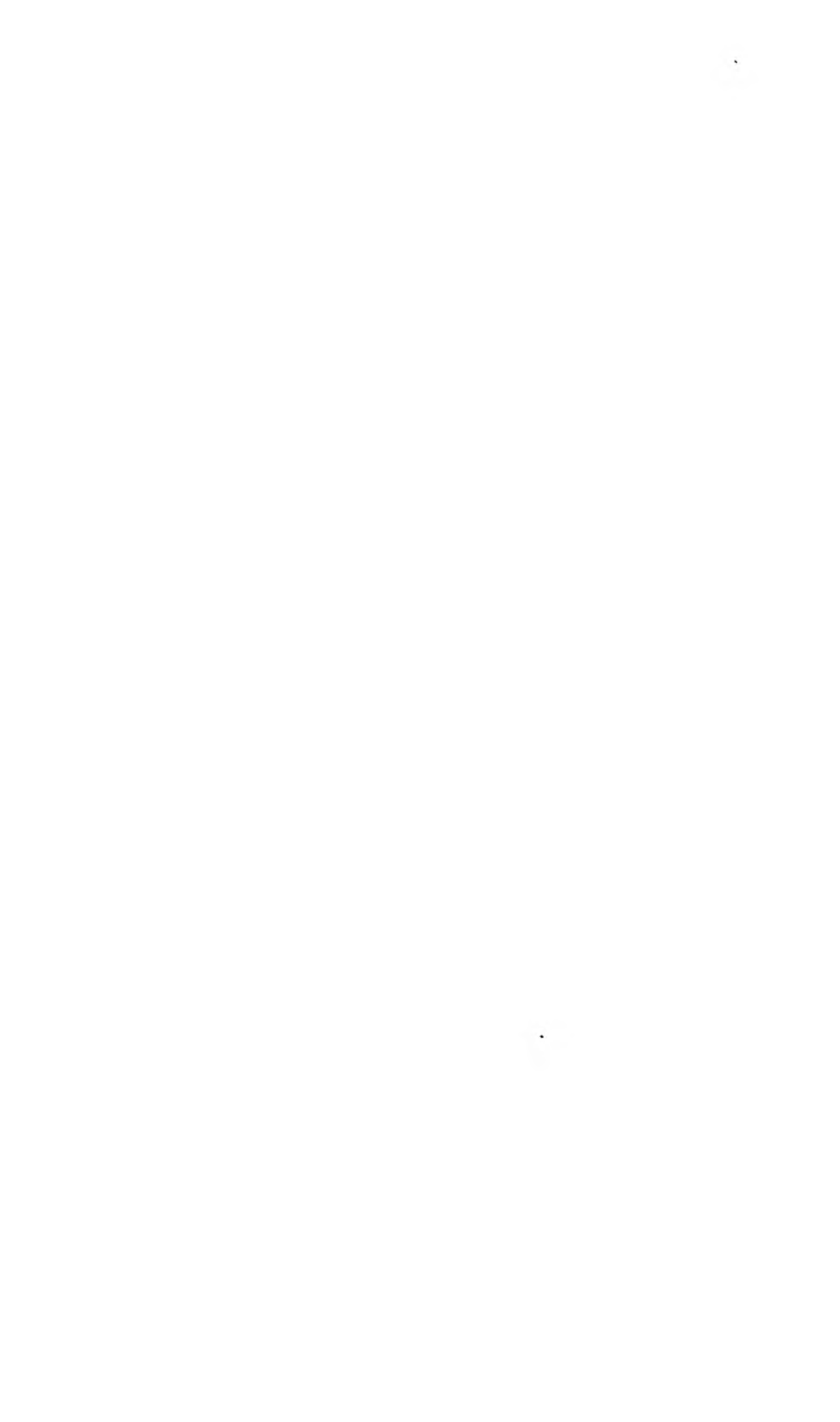
Sicher ist, daß die französische Juli-Revolution von 1830, so zahm sie aufgetreten war, und ein so relativ geringes spürbares Interesse sie in Deutschland selbst gefunden hatte, die Gedanken zu beflügeln in der Lage gewesen war. Hatte sie doch den nun unwiderlegbaren Beweis erbracht, daß das Fortschreiten der Geschichte in der 1789 eingeschlagenen Richtung, trotz aller Rückschläge und Sackgassen beziehungsweise Umwege, von einem ancien régime nicht aufgehalten werden konnte. Die Wiederholung einer Erscheinung begründet schon das Gesetz; und die Revolution hat schon endgültig gesiegt, wenn sie erst zweimal gesiegt hat. Die Umwälzung der politischen Verhältnisse in Frankreich, der die Kritik der Religion und die wirtschaftliche Entfaltung vorausgegangen war, mußte in deutschen Köpfen notwendig den Gedanken aufkeimen lassen, daß auch hier das Positive nicht unverrückbar und ewig die Hirne und Hände fesseln würde.

So wie überhaupt die Hegelsche Philosophie in Denkmethode und System die theoretischen Voraussetzungen für die nachfolgende praktische Bewegung geliefert hatte, so mußte nun – historisch gesehen – diese beginnende praktische Bewegung des Denkens ihre Voraussetzungen erst einmal sondieren und den Standpunkt erarbeiten, den die neue Funktion des Denkens, die Kritik, erforderlich machte. Der Gegensatz bestand hier darin, daß in dem abgeschlossenen System Hegels alles schon gedacht und an seinen Platz gestellt worden war, daß aber andererseits jede Kritik – gegen welche philosophische, religiöse oder sonstige Erscheinungen sie sich richten mag – eine Neu-

bewertung vornehmen, neue Vermittlungslinien ziehen, überhaupt ihre Voraussetzungen negieren muß.
Dieser Gegensatz erzeugte den Prozeß der Aufspaltung der Hegelschen Schule in Rechte, Zentrum und Linke [199]. Letztere werden gewöhnlich als Junghegelianer bezeichnet, die beiden ersteren Richtungen als Althegelianer, was aber der spezifischen Bedeutung, die das Hegelsche Zentrum in den Jahren 1838–1840/41 gehabt hat, nicht gerecht wird (vergleiche III. Kapitel, Abschnitte B, 6 und C, 5). Das Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer der hegelianischen Gruppen war in den ersten Jahren der Standpunkt, den der betreffende Denker einnahm im äußeren Gegensatz der Philosophie zur Religion, ferner aber zum Hegelschen System als solchem und in bezug auf die Funktion des Denkens im Hinblick auf die Welt. So verflechten sich die beiden Prozesse des nachhegelschen Denkens nicht nur in den Gedanken, sondern auch in ihren Trägern, wie überhaupt die Frage nach dem Träger der Entwicklung zum entscheidenden Problem der praktischen Bewegung wurde. Diese Frage ist dann in zunehmendem Maße allein unter den Jung- oder Linkshegelianern ausgefochten worden.
Der Staat geriet erst ins Kreuzfeuer der philosophischen Kritik, als er, um 1840, durch die massive Kritik der Hegelianer an der Religion hellhörig geworden, seine gleichgültig-wohlwollende Haltung gegenüber der Hegelschen Philosophie änderte. In dieser Zeit beginnt der spezifisch philosophische Prozeß sich mit dem Prozeß der Entfaltung aus wirtschaftlichen Interessen erwachsender, politisch-sozialer Forderungen, die teilweise auf philosophischer Grundlage erhoben werden, zu verflechten. Dieser Prozeß hatte – was gern übersehen wird – schon 1837, allerdings nur in Anlehnung an die Hegelsche Philosophie und nicht in ihrem Rahmen, seinen Anfang genommen [200].
Diese verschiedenen Prozesse sind in bezug auf die Bewegung ihrer Inhalte und Formen, wie ihrer inneren und äußeren Gegensätze zu analysieren, wobei der zuletzt genannte Prozeß nur mit seinen Anfängen in die von uns zu bearbeitende Periode der Entwicklung Marxens gehört.
Es ist jetzt schon offensichtlich, daß die in der modernen Philosophiegeschichte und Interpretation grassierende Auffassung, bei den Denkern nach Hegel handle es sich um Epigonentum oder um einen Rückfall in den vorhegelschen Idealismus, den Weg zum Begreifen dieser neuen Bewegung des Denkens versperren muß [201].
Das war die Wirklichkeit, mit der Marx in Berlin konfrontiert wurde. In dieser Atmosphäre begann, im Kreise der Junghegelianer, seine Arbeit an der Dissertation.

III. Marx als Junghegelianer (1839-1841)

»Wer sieht nicht, daß das Prinzip der Zeugung und des Todes dasselbe ist? Ist nicht der letzte Akt der Zerstörung der Anfang der Erzeugung? Sagen wir nicht zugleich, wenn jenes beseitigt, dieses gesetzt ist: jenes war, dieses ist? Gewiß, wenn wir recht nachdenken, müssen wir erkennen, daß ein Untergang nichts anderes ist als eine Entstehung und eine Entstehung nichts anderes als ein Untergang.« *Giordano Bruno* [1]



A. Voraussetzungen

1. Übersicht

Das erste uns vorliegende Produkt der nun einsetzenden spezifisch philosophischen Entwicklung Marxens stellt die Dissertation *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange* [2] dar. Sie wurde im März 1841 abgeschlossen; am 15. April 1841 wurde Marx daraufhin von der Universität Jena die Doktorwürde zuerkannt. Der Dissertation voraus gehen die *Vorarbeiten zur Geschichte der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie,* die 1839 begonnen wurden [3]. Ausführungen, die einen Angriff gegen Schelling enthalten [4], und der Entwurf zu einer neuen Vorrede [5] wurden um die Jahreswende 1841/42 verfaßt, als Marx erneut die Drucklegung seiner Dissertation beabsichtigte. Aus den Berliner Exzerptheften, die er in den Jahren 1840/41 anlegte, erweisen sich Marxens Bemerkungen zu Exzerpten aus Aristoteles' *Über die Seele* als bedeutungsvoll [6].
Die *Vorarbeiten* bestehen aus sieben Heften, deren ersten vier vom Winter beziehungsweise Sommer 1839 datiert sind. Diejenigen Hefte, deren Umschlagseiten erhalten sind, tragen die Überschrift »Epikureische Philosophie«. Diese steht auch im Mittelpunkt der Marxschen Notizen; Demokrits Philosophie wird kaum erwähnt, auch das eigentliche Thema der Dissertation wird nicht behandelt. Die diesbezüglichen Hefte der Vorarbeiten sind nicht aufgefunden worden, wenn sie überhaupt existiert haben. Die Vorarbeiten enthalten andererseits Ausführungen über das Verhältnis des Epikureismus zur Skepsis, über die Entwicklung des Begriffes des Weisen in der griechischen Philosophie, über Lukrez als den Repräsentanten des Epikureismus und den Ausdruck des römischen Geistes, über die Beziehungen von Plato und Sokrates zur Religion, über das Verhältnis der nacharistotelischen Systeme zur früheren griechischen Philosophie, – Ausführungen, die Rjazanow veranlaßten, diesen Notizheften den Titel *Vorarbeiten zur Geschichte der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* zu geben. Dieser Titel ist auch insofern berechtigt, weil Marx eine derartige umfassende Darstellung ausarbeiten wollte [7]. Die endlich

eingereichte Dissertation behandelt also nur ein Teilproblem aus diesem Zusammenhange.
Die Dissertation selbst stellt die epikureische und die demokritische Naturphilosophie gegenüber, wobei das Hauptinteresse der ersteren gilt. Marx kritisiert die vorliegenden Äußerungen zu diesem Thema, aus älterer und neuerer Zeit, die meistens beide einfach als identisch gesetzt hatten. In einer Reihe von Fragen findet er Unterschiede in den Auffassungen von Demokrit und Epikur, so in bezug auf die Wahrheit, auf die wissenschaftliche Methode, auf das Verhältnis des Gedankens zum Sein, auf die Beziehungen zwischen praktischer Energie und theoretischem Bewußtsein, auf die Relation von Notwendigkeit und Zufall, auf die Möglichkeit, das Erkennen von Widersprüchen, die Art und Weise der Bestimmung der Zeit, auf das Verhältnis von Wesen und Erscheinung. Leider sind die Kapitel, welche die Differenzen zwischen den beiden Philosophen zusammenfassen und verallgemeinern, nicht erhalten. Jedoch geben die Abschnitte über die Differenzen in einzelnen Fragen – wie gerader Fall oder Deklination der Atome, Qualitäten der Atome, Bestimmung des Atoms als Prinzip und als Element, Zeit, Lehre von den Himmelserscheinungen – in etwa die Richtung an, in der Marxens Konsequenzen sich bewegt haben dürften.
Der ganze Anhang zur Dissertation, von dem nur ein Bruchstück erhalten ist [8], kann, wie Rjazanow [9] und dann David Baumgardt [10] nachgewiesen haben, fast vollständig aus dem 3. Heft der *Vorarbeiten* rekonstruiert werden. Wir werden daher bereits innerhalb unserer Interpretation der *Vorarbeiten* die im Anhang zur Dissertation enthaltene Problematik erörtern.
Wo es erforderlich erscheint, werden wir auch spätere Ausführungen Marxens zum Thema seiner Dissertation heranziehen. Wir denken dabei an den Abschnitt »Die Alten« in der *Deutschen Ideologie* [11] und an verschiedene Briefe an Lassalle, in denen sich Marx auf seine Dissertation bezieht [12]. Zum Verständnis der mit Marxens Bemerkungen zu Exzerpten aus Aristoteles' *De anima* verknüpften Problematik können einige Briefe von Bruno Bauer und Carl Friedrich Köppen an Marx beitragen [13].

2. Der Inhalt der Vorarbeiten

Das 1. Heft beginnt mit einer Zusammenstellung der Ansichten Epikurs über den Staat aus Diogenes Laertius [14]. Es folgt eine Bemer-

kung über Epikur als den »Philosophen der Vorstellung« [15]. Nach Exzerpten aus Diogenes Laertius und Aristoteles (»Physik« und »Über Entstehen und Vergehen«) wird die Idealität der Atome Epikurs und die darin enthaltene Dialektik untersucht [16]. Die Rolle, die Zufälligkeit und abstrakte Möglichkeit bei Epikur spielen, erörtert der nächste Abschnitt [17]. Es folgen nun noch ein Vergleich zwischen Epikur und der Skepsis [18] und die ersten Bemerkungen über die Deklination der Atome im Anschluß an Lukrez [19].
Zitate aus Diogenes Laertius eröffnen das 2. Heft. Im Anschluß an die gleiche Quelle untersucht Marx die Meteortheorie Epikurs und findet weitere Merkmale der Methode des vorstellenden Bewußtseins [20]. Das Verhältnis Gassendis zu Epikur und die Stellung zur Natur bei Griechen und Modernen werden im folgenden Abschnitt erörtert [21]. Anhand der Analyse der Weltkonstruktion Epikurs [22] kann Marx dann das Wesen des vorstellenden Bewußtseins zeigen, wobei er auch auf die Kritik dieser Methode in Aristoteles' *Metaphysik* zurückgreift [23]. Die an Exzerpte aus Sextus Empiricus anknüpfenden erkenntnistheoretischen Vergleiche zwischen Epikur und der Skepsis [24] enden mit einem Blick auf den Prozeß, in dem in Antike und Moderne die religiösen Voraussetzungen überwunden werden, nachdem Marx Parallelen von den Epikureern zu den modernen Frömmlern und von den Skeptikern zu den Kantianern gezogen hat. Dann beginnt Marx seine Kritik Plutarchs, des Prototyps des gewöhnlichen Bewußtseins [25], unterbricht sie aber sofort, um zu analysieren, wie sich der Begriff des Weisen in der griechischen Philosophie entwickelt [26]. Hier interessieren Marx besonders Anaxagoras, Sokrates und Plato. Dabei verwendet er mehrfach Zitate aus Aristoteles' *Metaphysik*. Das 2. Heft schließt mit einem zusammenfassenden Blick auf das Wesen der epikureischen Naturphilosophie und einer Andeutung über den Zusammenhang der nacharistotelischen Systeme mit der früheren griechischen Philosophie [27].
Wenn Marx im 3. Heft nun die Polemik Plutarchs gegen Epikur, also »das Verhältnis des theologisierenden Verstandes zur Philosophie« [28] kritisiert, zeigt dies, daß er bereits im Sommer 1839 bestrebt ist, sich in das Junghegeltum einzugliedern, das sich gerade zur massiven Kritik an der christlichen das heißt positiven Religion und Philosophie formiert. Es werden in diesem Heft folgende Probleme behandelt: die epikureische Ataraxie [29], das Verhältnis von Zufall und notwendiger Voraussetzung bei Epikur [30], die Gottesfurcht [31], der religiöse Kult [32], die Gottesvorstellung bei Epikur [33] und die Unsterblichkeit des Individuums [34]. Das Heft schließt mit einer Kritik der undialek-

tischen Ansichten Plutarchs von der sinnlichen Gewißheit[35] und Exzerpten aus Plutarch über verschiedene Philosophen.

Im 4. Heft zieht Marx nun vor allem Lukrez heran, um sich die epikureische Lehre von den Atomen zu verdeutlichen. Er beginnt mit einem Vergleich zwischen Lukrez und Plutarch[36] betrachtet die lukrezische Kritik an Empedokles, Anaxagoras und den ionischen Naturphilosophen[37] und untersucht dann Qualität und Funktion des Atoms bei Lukrez. Wesentlich sind für ihn hierbei das Verhältnis von Atom und Leere[38] als aufschlußreich für das epikureische Prinzip, das Klinamen[39] und die äußeren Qualitäten des Atoms[40]. Marx stellt hier mehrfach eine enge Beziehung her zwischen der lukrezisch-epikureischen Philosophie und der Welt, in der sie entstand und sich verbreitete. So zum Beispiel wenn er das tumultuarische Entstehen der Welt aus den Atomen bei Lukrez mit der hellenistisch-römischen Welt vergleicht[41], wenn er die Deklination der Atome auf das Ausbeugen der ganzen epikureischen Philosophie vor den Voraussetzungen zurückführt[42] und wenn er Lukrez als Sänger der »Substanz des römischen Geistes« bezeichnet[43]. Das 4. Heft schließt mit einem Vergleich zwischen Epikur und den Pietisten und Supranaturalisten als den herrschenden theologischen Strömungen.

Das 5. Heft[44] ist angefüllt mit Exzerpten aus Seneca, Stobaeus und Clemens Alexandrinus, zwischen denen sich nur einzelne Bemerkungen eingestreut finden.

Das 6. Heft beginnt mit Exzerpten aus Lukrez. Dann aber folgen – als wesentliches Ergebnis der Vorarbeiten – die Ausführungen, mit denen sich Marx über die Situation der nachhegelschen Philosophie klarzuwerden versuchte[45]. Marx analysiert hier das Verhältnis von Knotenpunkten und Krisenzeiten im Denkprozeß und trifft erste Feststellungen im Hinblick auf den Prozeß des Umschlagens innerhalb der philosophischen Entwicklung, die allerdings in der Dissertation dann noch konkretisiert werden. Daran schließt sich an die Kritik der Schrift des Theologen Ferdinand Christian Baur *Das Christliche des Platonismus oder Socrates und Christus*[46]. Hier werden untersucht: die sokratische Ironie, das Verhältnis von Sokrates und Christus, das Verhältnis der platonischen Philosophie zum Christentum und zur Religion überhaupt, die Funktion und das Entstehen des Mythos bei Plato sowie die Dialektik von Tod und Liebe. Im nächsten Abschnitt kritisiert Marx die Manier, Denker moralisch anzugreifen, und zieht Konsequenzen in bezug auf das Verhältnis von Gesinnung und Einsicht eines Philosophen[47]. Nach Exzerpten aus Sextus Empiricus und einigen Sätzen über die Bedeutung der epikureischen Naturphilosophie

– wobei Marx sich von dem Urteil Hegels absetzt – sowie über die vorbildhafte Naivität der alten Philosophie im Gegensatz zur modernen [48], schließt das Heft mit einem Schema der Naturphilosophie, das Marx als dreimaligen ineinander konzentrierten Auszug aus Hegels Naturphilosophie [49] angelegt hat. Das Schema ist im 2. Halbband abgedruckt [50].
Das 7. Heft bringt, nach einer Reihe von Zitaten aus Cicero, eine Betrachtung über das Verhältnis der nacharistotelischen Systeme zur früheren griechischen Philosophie [51]. Daran schließen sich an Bemerkungen über den atomistischen Charakter von Epikurs Prinzip und Bewußtsein sowie über das Verhältnis dieses wesentlichen Bewußtseins zum erscheinenden Wissen [52]. Davon ausgehend faßt Marx seine Ansichten über die Aufgaben der Philosophiegeschichtsschreibung zusammen [53]. In der letzten Notiz der *Vorarbeiten*, eingeschlossen in Exzerpte aus Cicero, zieht Marx Konsequenzen aus Epikurs Naturanschauung im Hinblick auf dessen Prinzip, die Freiheit des Bewußtseins zu garantieren [54].
Folgende Probleme aus den *Vorarbeiten* werden in dem aufgefundenen Teil der Dissertation nicht behandelt oder nur gestreift: das Verhältnis des Epikureismus zum Skeptizismus, die Erzeugung der Welt bei Epikur, das Verhältnis der griechischen und modernen Naturauffassung, der Prozeß der Überwindung der religiösen Voraussetzungen durch das Denken, die Entwicklung des Begriffes des Weisen in der griechischen Philosophie, die Parallele zwischen Epikur und den modernen theologischen Richtungen, das Verhältnis des Platonismus zur Religion, die Aufgaben der Philosophiegeschichtsschreibung sowie die Auseinandersetzung mit dem vorstellenden Bewußtsein.
Andererseits jedoch werden Themen der *Vorarbeiten* in der Dissertation wieder aufgegriffen und näher ausgeführt beziehungsweise auf das Wesentliche konzentriert. Es sind dies natürlich die Themen, welche die Naturphilosophie Epikurs behandeln, die also den größten Teil der Dissertation ausfüllen: das Atom und seine Dialektik, Qualität und Funktion des Atoms, das Verhältnis von Atom und Leere, die Abweichung der Atome, die Dialektik der sinnlichen Gewißheit, die Lehre von den Himmelserscheinungen, sowie Epikurs Naturauffassung überhaupt. Als für das Prinzip Epikurs wesentliche Kategorien werden Zufälligkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit und ihre Rolle innerhalb der epikureischen Naturphilosophie analysiert. Der atomistische Charakter von Epikurs Bewußtsein wird nun nicht mehr im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem vorstellenden Bewußtsein überhaupt aufgewiesen, sondern in Hinblick auf die Kritik am

abstrakt-einzelnen Selbstbewußtsein, dem Prinzip Epikurs. Auch das Verhältnis der nacharistotelischen Systeme zur früheren griechischen Philosophie wird in der Dissertation beleuchtet.
Zwei Themen, die nicht zu diesem Problemkreis gehören – und daher auch in den Anmerkungen behandelt werden –, faßt Marx nun wesentlich bestimmter als in den *Vorarbeiten:* die Analyse der Situation der zeitgenössischen Philosophie und die Kritik der Religion.

3. Der Inhalt der Dissertation

Die Vorrede [55] enthält eine Kritik an den bisherigen Darstellungen der epikureischen Philosophie durch Cicero, Plutarch, Gassendi und Hegel, einen Hinweis darauf, daß in C. F. Köppens Schrift *Friedrich der Große und seine Widersacher* [56] eine wertvolle Bemerkung über das Verhältnis der nacharistotelischen Systeme zum griechischen Leben zu finden sei, und eine Begründung, warum im Anhang zur Dissertation Plutarchs Polemik gegen Epikur kritisiert werde. Dann folgen Zitate aus David Hume, Epikur und Aischylos, mit denen Marx den Vorrang der Philosophie vor der Religion betont, gegen die gewöhnliche Gottesvorstellung polemisiert und das prometheische Bekenntnis als das eigene der Philosophie postuliert. Das menschliche Selbstbewußtsein sei die »oberste Gottheit«. Damit postiert sich Marx nicht nur gegenüber der positiven Religion, sondern der Religion überhaupt. Marx weist schon in der Vorrede darauf hin, daß er in einer größeren Schrift das Verhältnis der nacharistotelischen Systeme mit der griechischen Philosophie darstellen werde.
Im ersten Teil der Dissertation, der die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen behandelt, spricht Marx zunächst über den Gegenstand seiner Abhandlung. Ausgehend von der allgemeinen Ansicht, mit Aristoteles schließe die griechische Philosophie im wesentlichen ab, stellt Marx die Frage nach einem der griechischen Entwicklung würdigen Untergang und weist auf enge Beziehungen zwischen den nacharistotelischen Systemen und der früheren Philosophie hin [57]. Er erklärt erneut, eine diesbezügliche größere Arbeit zu planen [58].
Marx kritisiert sodann die Urteile der alten Philosophen (und auch Leibniz), die die demokritische und epikureische Naturphilosophie meistens einfach gleichgesetzt hatten [59].
Es folgen nun Hinweise darauf, daß sich für eine einfache Gleichsetzung der beiden Systeme Schwierigkeiten ergeben. Marx sieht diese

Schwierigkeiten im Unterschied der theoretischen Urteile Demokrits und Epikurs über die Richtigkeit der Erkenntnis und die Wahrheit der Objekte [60], in ihrer differierenden wissenschaftlichen Praxis [61] und in den gegensätzlichen Reflexionsformen der Wirklichkeit, aus denen sich eine verschiedene Erklärungsweise der natürlichen Erscheinungen ergibt [62]. Marx zeigt endlich, daß sich die beiden Philosophen auch hinsichtlich ihrer bewußten Zwecke unterscheiden [63].

Im zweiten Teil, der die Differenz der beiden Naturphilosophien im einzelnen behandelt, untersucht Marx im 1. Kapitel die Bewegungen der Atome. Nach der Kritik verschiedener Interpretationen der Deklination [64] weist Marx nach, daß das Gesetz des Ausweichens in der ganzen epikureischen Philosophie wirksam sei [65]. Marx erörtert dann das Wesen der Repulsion, das Epikur erfaßt habe, während Demokrit nur ihre materielle Existenz bekannt gewesen sei [66].

Im 2. Kapitel über die Qualitäten des Atoms [67] weist Marx nach, daß diese für Demokrit »bloße hypothetische Bestimmungen« zur Erklärung der Phänomene gewesen seien, während sie bei Epikur die Konsequenz des atomistischen Prinzips darstellen, das heißt dessen Widerspruch objektivieren.

Im 3. Kapitel folgt die Analyse der verschiedenen Bedeutungen des Atoms bei Epikur als Anfang beziehungsweise Quelle und als Element [68]. Marx erörtert die Methode des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins, Bestimmungen eines Begriffs als selbständige Existenzen zu setzen [69]. Die abstrakte Einzelheit wird dann auf die Freiheit bezogen [70]. Das Kapitel schließt mit der Feststellung, daß Demokrit das Atom nur als Element gesehen, während Epikur den Widerspruch im Begriff des Atoms vergegenständlicht habe [71].

Das 4. Kapitel untersucht die unterschiedlichen Bestimmungen der Zeit, die ihr von den beiden Philosophen beigelegt werden [72], den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Zeit [73] und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Kriterien der Wahrheit, einerseits in der Natur, andererseits in der atomaren Welt [74].

Im 5. Kapitel über die Meteore werden Demokrits astronomische Ansichten sogleich als ohne philosophisches Interesse abgefertigt [75]. Nachdem Marx die Bedeutung der Himmelskörper für die griechische Philosophie geschildert hat [76], objektiviert er die Widersprüche der epikureischen Theorie der Meteore, des Zentrums der Naturphilosophie Epikurs [77]. Die Widersprüche erklärt er nicht aus praktischen Erwägungen des Philosophen, sondern aus seinem Prinzip, dem abstrakteinzelnen Selbstbewußtsein. Nach einem Vergleich zwischen der abergläubischen Mystik der Stoa und dem Aufklärertum Epikurs [78] zieht

Marx das Fazit: die Atomistik sei für Epikur die »Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins« gewesen und bei ihm »in höchster Konsequenz« vollendet worden, während das Atom für Demokrit nur ein Mittel der empirischen Naturforschung dargestellt habe [79].
Das Bruchstück des Anhanges bildet der Abschnitt »Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels« mit längeren Zitaten aus Plutarch [80]. Es handelt sich um den kaum veränderten Text des gleichen Abschnitts aus dem 3. Heft der *Vorarbeiten* [81].
Unter den Anmerkungen finden sich längere Ausführungen Marxens über die Konsequenzen, die aus der Situation der Philosophie nach Hegels Tod zu ziehen sind. Marx expliziert das notwendige Hinausgehen über Hegels System [82], die Wendung der Philosophie gegen die Welt, das Denken als Praxis und die Widersprüche dieses Prozesses [83], sowie das Verhältnis des totalen Systems zu den philosophierenden Individuen [84]. Zum Schluß stellt er die beiden wesentlichen gegensätzlichen Richtungen der nachhegelschen Philosophie – die liberale und die positive – nebeneinander [85].
Eine Anmerkung zum Anhang [86] enthält Angriffe gegen den alten Schelling, der 1841 nach Berlin berufen worden war, um das Hegeltum in die Schranken zu weisen. Er wird hier mit dem jungen Schelling konfrontiert. Im Zusammenhang damit erörtert Marx die Beweise für das Dasein Gottes, insbesondere den ontologischen Beweis.
Das schon erwähnte Konzept einer neuen Vorrede endlich spricht klar die aktuelle Bedeutung der drei nacharistotelischen Systeme – Epikureismus, Stoa und Skepsis – aus, da es sich bei ihnen um die »Philosophen des Selbstbewußtseins« handle [87]. Dieses Konzept und die Anmerkung gegen Schelling sind, wie ebenfalls schon erwähnt, erst um die Jahreswende 1841/42 entstanden.
Bereits bei oberflächlicher Durchsicht zeigt sich, daß in den *Vorarbeiten* die Analyse des vorstellenden Bewußtseins das Hauptinteresse Marxens bildet, während er in der Dissertation selbst dieses Problem fallen läßt und das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein zum Ziel seiner Kritik macht. Das vorstellende Bewußtsein, das heißt das von Metaphern beherrschte Denken, war bereits von Hegel im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Religion eingehend analysiert worden. Dieser hatte auch das abstrakte Selbstbewußtsein, das heißt das nur auf sich selbst bezogene Selbstbewußtsein, als Prinzip der nacharistotelischen Systeme bezeichnet. Nachdem Marx in den *Vorarbeiten* das vorstellende Bewußtsein, welches das religiöse Denken einschließt, in seinem Gegensatz zum begreifenden Denken untersucht hatte, wendet er sich nun der Problematik des praktischen Verhältnisses zu. Das

menschliche Selbstbewußtsein hatte er im Vorwort schon als »oberste Gottheit« bezeichnet und damit die junghegelianische Tendenz ausgesprochen. Wie Mehring [88] und Rjazanow [89] nachgewiesen haben, ist die Dissertation erst nach langem Drängen von Freunden und Familie fertiggestellt worden – zwei Jahre, nachdem Marx mit den Vorarbeiten begonnen hatte. (Sie ist auf jeden Fall später geschrieben worden, als der größte Teil der *Vorarbeiten.*) Wir haben also in diesem Wechsel des Interesses ein Fortschreiten des Marxschen Denkens zu sehen. Es wird sich dies bereits als eine qualitative Veränderung seiner Ausgangsposition darstellen.

4. Die für die Interpretation wesentlichen Themen

Wir werden vor allem diejenigen Ausführungen Marxens interpretieren, in denen bereits Unterschiede zur Hegelschen Position oder doch wenigstens Ansätze dazu impliziert sind. Es wird ersichtlich werden, daß Marx gerade diese Themen aufmerksam, mit Nachdruck und teilweise auch umfangreich abgehandelt hat. Die Übereinstimmung unseres Kriteriums für die Auswahl mit der Marxschen Intention ist kein Zufall. Wir hatten ja auch vor, die wesentliche Seite der Entwicklung Marxens zu untersuchen. Daneben werden wir aber auch zeigen müssen, wie weit Marx jeweils noch den Hegelschen Fragestellungen verhaftet ist. Die aktuelle Bedeutung fast aller interpretierten Texte liegt auf der Hand, auch wenn sie nicht herausgearbeitet wird.

a) *Die Vorarbeiten*

Da der Gegenstand der Marxschen Arbeiten philosophiegeschichtlichen Charakter trägt, liegt es nahe, mit den Ausführungen aus dem 7. Heft zu beginnen, in denen sich Marx seine bereits vorher verwendete Methode in bezug auf die Philosophiegeschichte bewußt macht. Daraus ergibt sich als nächstes Thema, den Prozeß der Befreiung des Denkens aus den natürlichen und mythischen Bindungen zu untersuchen. Marx, der in sich die Kraft zu schöpferischem Denken fühlte, analysierte besonders die spezifische Entwicklung in Griechenland, um sich über die Dialektik dieses Prozesses klarzuwerden. Wenn wir anschließend Marxens Äußerungen über das Verhältnis von Vernunft und Natur betrachten, so werden wir sehen können, wie sich Epikur zur Wurzel, zum Fundament des griechischen Lebens verhält. Außerdem

soll Marx hier als auf dem Boden des Hegelschen Idealismus stehend gezeigt werden.

Dem Verhältnis des freien, das heißt keine Voraussetzungen anerkennenden, sie aufhebenden Denkens zu dem sich wesentlich vorstellend verhaltenden, analogisierenden Denken gilt, wie schon erwähnt, das Hauptinteresse Marxens in den *Vorarbeiten*. Im Zuge seiner Analyse des religiösen Bewußtseins untersucht er also die erkenntnistheoretischen Unterschiede dieser beiden Formen, des Denkens und des Vorstellens, in denen – nach Hegel – das Absolute gedacht wird. Da die Vorstellung die Denkform aber nicht nur der Religion, sondern vor allem auch der älteren Philosophien ist, findet Marx in Epikur einen Prototyp dieses vorstellenden Bewußtseins. Er untersucht die Rolle, die die Voraussetzungen im Denken spielen, den Einfluß der Vorstellung – wenn sie die hauptsächliche Denkform ist – auf die Fassung des Prinzips der betreffenden Philosophie, die Methoden des vorstellenden Bewußtseins und die Konsequenzen, die sich aus ihm für den Charakter und die Gestalt einer Philosophie ergeben. Wir können jedoch nur das Wesen des vorstellenden Bewußtseins als solches darstellen.

Dann werden wir zur Religionskritik Marxens übergehen, die sich uns – auf dieser Stufe – als Verhältnis von Religion und philosophischer Weltanschauung expliziert. Marxens Interesse gilt dem Prozeß der Säkularisation des Denkens, aber auch dem Auftauchen religiöser Elemente in der Philosophie. Die Darstellung Gottes als das Wesen des Menschen, das Verhältnis des Menschen zu ihm und das Problem der Weltschöpfung werden hier die weiteren Themen sein.

Endlich werden wir die Ausführungen zu interpretieren haben, in denen Marx das zusammenfaßt, was sich aus seinen bisherigen Analysen der Entwicklung des Denkens ergeben hat. Es kommt hier zu ersten Verallgemeinerungen in bezug auf die Formen dieser Entwicklung und das Verhältnis des totalen Systems zum Denkprozeß. Diese Erkenntnisse schöpft Marx aus der Situation der nachhegelschen Philosophie, das heißt aus seiner eigenen Situation.

b) *Die Dissertation*

Wenn der Kritik des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins ein eigener Abschnitt gewidmet wird, so ist dies in der Bedeutung begründet, die dieses Thema für Marx gewinnt. Sie ist nicht zufällig das Ziel, auf das hin die Dissertation angelegt ist. Einmal hatte Hegel, wie schon er-

wähnt, das Selbstbewußtsein als Prinzip der nacharistotelischen Systeme bestimmt. Zum anderen aber wurde von seiten der Junghegelianer das menschliche Selbstbewußtsein der Religion entgegengesetzt. Marxens Kritik des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins bei Epikur ist zugleich ein Votum für die negativen, formierenden Mächte.
Dann behandeln wir die nun schon massive Religionskritik, die Marx in der Vorrede als sein prinzipielles Bekenntnis formuliert. An die Stelle abwägender Betrachtung historischer Tatsachen ist die mitunter auch polemische Zuspitzung der Widersprüche getreten. Gegenstand unserer Analyse werden Marxens Erörterungen über das Verhältnis des menschlichen Selbstbewußtseins zur Gottesvorstellung sein, die er dem Anhang zur Dissertation als Anmerkung hinzugefügt hatte.
Die naturphilosophischen und philosophiehistorischen Details dürfen uns, des Zweckes unserer Arbeit wegen, nicht interessieren. Wir wenden uns daher sofort der neuen Analyse der Situation der nachhegelschen Philosophie zu, die Marx in einer Anmerkung zu einem der beiden verlorengegangenen Kapitel des 1. Teiles der Dissertation gegeben hat. So wie Marx in der Dissertation das Argument zurückweist, Epikur sei aus unmittelbar praktischen Erwägungen an die Himmelskörper mit einer anderen Methode herangegangen als an die übrige Natur, so beginnt er diese Anmerkung, indem er den Vorwurf der Akkomodation Hegel gegenüber zurückweist.
Dann aber entwickelt er die Konsequenzen, die sich in bezug auf das Hegelsche System ergeben. Der Vergleich der philosophischen Situation nach Hegel mit der nach Aristoteles, den er noch in den *Vorarbeiten* herangezogen hatte, fällt jetzt weg. Die Dissertation wird gekrönt durch das Erkennen der eigenen Situation, der eigenen Praxis.
Wir werden die Anmerkung unter drei Gesichtspunkten interpretieren. Einmal werden wir zeigen, wie Marx, mit Richtung auf das Wesen, das heißt die Widersprüche, des Systems, das Hinausgehen über Hegel begründet. Das nächste Thema beschäftigt sich mit den Schlußfolgerungen, die Marx aus der Analyse der krisenhaften Situation ableitet, der Kritik als Praxis, dem Postulat, die Philosophie zu verwirklichen und damit aufzuheben, sowie mit dem widersprüchlichen Prozeß dieses Umschlagens. Und endlich muß dieser Prozeß nach seiner subjektiven Seite hin verfolgt werden. Hier handelt es sich um das Verhältnis der Philosophen zum totalen System Hegels wie auch um das der verschiedenen Richtungen der nachhegelschen Philosophie zueinander und zum System.
Bei drei Themen müssen wir, ihrer Vielseitigkeit und durchgängigen Behandlung wegen, Marxens Ausführungen in Vorarbeiten und Dis-

sertation zusammenfassen. Das ist zunächst einmal die Analyse des zeitgenössischen Prozesses. Das ist dann weiter die differierende Beurteilung Epikurs durch Hegel und Marx. Hier wird nun auch klar werden, welches die Gründe waren, die Marx zur Wahl des Themas – des der Dissertation wie des der *Vorarbeiten* – veranlaßten. Aber das Wesentliche, welches hier deutlich werden wird, ist der bereits vorhandene Unterschied in der Methode der beiden Denker. Daher ist den methodischen Fragen, in denen Marx sich jetzt schon von Hegel abzusetzen beginnt, ein eigener Abschnitt zu widmen. Die Hegelsche Spekulation soll hier den ersten Ansätzen der Marxschen Dialektik gegenübergestellt werden. (Bei Hegel war die Dialektik nur ein Bestandteil seiner Methode gewesen.) Wegen der Bedeutung der Methode, für Hegel wie für Marx, müssen diese drei Themen – die Analyse der Situation, die Einschätzung Epikurs und die Frage der Methode –, die eng zusammenhängen, von den vorbereitenden Erörterungen gesondert und an den Schluß gestellt werden. Es wird innerhalb der durch sie aufgeworfenen Probleme möglich sein, die Ergebnisse der Einzelanalysen zusammenzufassen und ihre Relationen sichtbar zu machen.

B. Die Vorarbeiten

1. Das philosophische System und seine historische Existenz

Im 7. Heft der *Vorarbeiten* spricht Marx über die Aufgaben der philosophischen Geschichtsschreibung. Hier beginnt er sich einer Methode bewußt zu werden, die er vorher schon nicht nur in bezug auf Epikur angewendet hatte, so bei seiner Analyse des Verhältnisses Substanz – Individuum im 2. Heft, bei seiner Untersuchung der Situation der nachhegelschen Philosophie und bei seiner Erörterung des Platonismus, beides im 6. Heft [90].
Diese Methode bestand darin, die Widersprüchlichkeit in den wesentlichen Beziehungen der philosophischen Systeme selbst aufzusuchen, um ihr Wesen – das Bleibende, Innere, was sich in allen ihren Erscheinungen manifestiert – darstellen zu können. Anlaß für das Bewußtwerden seiner Methode war Marx die Erkenntnis, daß sich bei Epikur wesentliches Bewußtsein und erscheinendes Wissen immer wieder trennen, daß also die durch die Entfaltung des Prinzips entstehenden gedanklichen Relationen dem Philosophen selbst oft nicht bewußt werden [91]. Das wesentliche Bewußtsein des Philosophen muß also nachträglich konstruiert werden; dies in dem Sinne, daß es schon vorhanden war, aber dem Philosophen nicht bewußt, nicht Gegenstand seines Wissens werden konnte, weil der Denker selbst in einem unmittelbaren Verhältnis zu seinem System steht, es sein eigenes Leben ist, er es sich nicht verfremden kann (oder dies nur partiell).
Bei Hegel hatte das wesentliche Bewußtsein des Philosophen keine besondere Rolle gespielt. Er hatte den Kern eines Systems als Prinzip verstanden, als »inneren Maßstab«, »Gedanke des Zugrundeliegenden, Allgemeinen«, »erste Ursache«, als »Standpunkt« [92]. Wir werden gleich noch näher darauf eingehen. Marx äußert sich zu dem vorliegenden Problem folgendermaßen:
»Die philosophische Geschichtsschreibung hat es nicht sowohl damit zu tun, die Persönlichkeit, sei es auch die geistige des Philosophen, gleichsam als den Fokus und die Gestalt seines Systems zu fassen, noch weniger in psychologisches Kleinkramen und Klugsein sich zu ergehen; sondern sie hat in jedem Systeme die Bestimmungen selbst, die durch-

gehenden wirklichen Kristallisationen von den Beweisen, den Rechtfertigungen in Gesprächen, der Darstellung der Philosophen, soweit diese sich selbst kennen, zu trennen; den ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, das das Gefäß und die Energie jener Entwicklungen ist. In der Trennung dieses Bewußtseins ist eben seine Einheit. Dies *kritische Moment* bei der Darstellung einer historischen Philosophie ist ein durchaus notwendiges, um die wissenschaftliche Darstellung eines Systems mit seiner historischen Existenz zu vermitteln, eine Vermittlung, die erst zu geben ist, eben weil die Existenz eine historische ist, zugleich aber als eine philosophische behauptet, also ihrem Wesen nach entwickelt worden ist. Am wenigsten darf bei einer Philosophie auf Autorität und guten Glauben angenommen werden, daß sie eine Philosophie sei, sei auch die Autorität ein Volk und der Glaube der von Jahrhunderten. Der Beweis kann aber nur durch Exposition ihres Wesens geliefert werden; diese beiden trennt ja jeder, der Geschichte der Philosophie schreibt, Wesentliches und Unwesentliches, Darstellung und Inhalt, er dürfte sonst nur abschreiben, kaum übersetzen, noch weniger dürfte er selbst mitsprechen oder ausstreichen etc. Er wäre bloßer Kopist einer Kopie.
Es ist also vielmehr zu fragen, wie kommt der Begriff einer Person, eines Weisen, Gottes, und die spezifischen Bestimmungen dieser Begriffe in das System hinein, wie entwickeln sie sich aus ihm?« [93]

Zunächst erklärt Marx, daß es nicht um die Persönlichkeit des Denkers gehe, sondern um die Gedanken. Es müßten aber die von diesem geäußerten Gedanken von dem wirklichen philosophischen Wissen, das sie enthalten, dessen Nachbildung sie sind, getrennt werden. Indem einmal die Widersprüche zwischen Wesen und Erscheinung des Systems aufgerissen, sichtbar gemacht werden, so also das wesentliche Bewußtsein konstruiert wird, kann die Einheit dieser widersprüchlichen Seiten in dem Begriff des Systems wiederhergestellt werden. Erst durch das Aufreißen dieser Widersprüche, sagt Marx, ist es möglich, die wissenschaftliche – d. h. philosophische, auf das Wesentliche gerichtete – Darstellung eines Systems mit dessen historischer Existenz zu vermitteln. Dies ist aber notwendig, weil das System einerseits in der Geschichte existiert, also in eine Fülle von Abhängigkeiten, in einen Prozeß verwickelt ist, andererseits aber als diese Existenz in seinem Wesen seinen Grund hat.

Hegel hatte seinen Standpunkt dazu klar umrissen. Das System,

die Totalität der Entwicklung des Gedankens, ist für ihn identisch mit der Geschichte der Philosophie.

»Die Philosophie entwickelt sich aus der Geschichte der Philosophie und umgekehrt. Philosophie und Geschichte der Philosophie ist Eins ein Abbild des Andern. Das Studium der Geschichte der Philosophie ist Studium der Philosophie selbst, und zwar vornehmlich des Logischen.« [94]

Wenngleich der geschichtliche Fortgang und das wissenschaftliche Erfassen des Gedankens unterschieden sind, so muß doch – nach Hegel – »der Fortgang in dem Logischen und in der Geschichte *einer* sein« [95], jedenfalls seinen Hauptmomenten nach.

Dieser Fortgang ist in seinen Hauptpunkten durch die Prinzipien der Philosophien bezeichnet, die die denkende Vernunft repräsentieren. Diese Prinzipien werden von den nachfolgenden zwar negiert, aber gehen nicht unter, sie werden aufgehoben in dem dreifachen Sinne Hegels: 1. werden sie »widerlegt«, d. h. ihre Bestimmung, die sie sich als eine absolute angemaßt haben, wird relativiert, ihre Position als höchste wird herabgesetzt zu einer untergeordneten; 2. werde sie aufbewahrt als notwendige Vorstufen in der Entwicklung der konkreteren Prinzipien; 3. werden sie in der konkreteren Totalität auf eine höhere Stufe gehoben, indem sie in reichere Beziehungen verwickelt werden [96].

Bei Betrachtung einer Philosophie muß aber unterschieden werden zwischen dem besonderen Prinzip einer Philosophie und seiner Ausarbeitung zu einer Weltanschauung, zu einem System, d. h. seiner Anwendung auf die Welt [97].

Der Tatsache entsprechend, daß der Gedanke in der Zeit erscheint, in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, bei bestimmten Menschen, haben wir uns, sagt Hegel,

»geschichtlich zu verhalten, d. h. diese Gestaltungen aufzunehmen, wie sie in der Zeit aufeinander gefolgt sind ...« [98]

Dazu gehört, nichts in die älteren Philosophien hineinzuinterpretieren, nur das als ihre Erkenntnis zu fixieren, was sie selbst bewußt ausgesprochen haben [99]. Andererseits aber muß die innere Notwendigkeit des Hervorgehens der Gedanken auseinander, die logische Notwendigkeit, die sich im Stufengang der Entwicklung d. h. in den Prinzipien der Philosophien manifestiert, herausgearbeitet werden:

»Sodann haben wir uns bei den Alten lediglich an das Philosophische, nicht an das Historische, Biographische, Kritische usw. zu halten, also nicht an das, was darüber geschrieben worden oder was dabei nur nebensächliche Dinge sind ... Unser Gegenstand ist bloß der Inhalt

der philosophischen Systeme, nicht die äußere Geschichte derselben.... Was drittens die Behandlung der verschiedenen Philosophien betrifft, so haben wir uns auf die Prinzipien zu beschränken... Man kann nun die ganze Ausführung kennenlernen wollen und hat sie kennenzulernen. Aber das Interessanteste ist das Prinzip.« [100]

Die äußere Geschichte der philosophischen Systeme, ihre historische Existenz, ist also nicht Gegenstand der Geschichte der Philosophie, ja das System selbst, als bloße Ausführung, ist gegenüber dem Prinzip ein Unwesentliches. Hier sind wir im Kern des Hegelschen Philosophierens. So wie die Geschichte der Philosophie die eigentliche Geschichte für ihn war, so waren die Stufen dieser Entwicklung die Prinzipien, die jeweils notwendigen Denkbestimmungen der Idee. Das Schwergewicht liegt bei Hegel nicht darauf, daß das Prinzip die besondere Bestimmtheit des betreffenden Systems ausdrückt, sondern darauf, daß es als diese das Allgemeine verkörpert, eine Stufe der »sich in sich entwickelnden Totalität«, der Idee, darstellt.

In diesen Prinzipien ist die innere Widersprüchlichkeit der wesentlichen Beziehungen untergegangen. Hegel spricht zwar anläßlich seiner Kritik der aristotelischen Philosophie davon, daß das Prinzip durch das ganze System durchgeführt werden, daß das Ganze als eine »Organisation des Begriffs« erscheinen müsse [101], aber die inneren Beziehungen bleiben unklar. – Es ist hier nicht der Ort, um darauf einzugehen, daß Hegel die Bedeutung des Widerspruches als Quelle aller Bewegung erkannt und ausgesprochen hat. (Dies wird im Abschnitt D, 4 geschehen.) – Er war jedoch nicht in der Lage, seine Erkenntnis auf die Darstellung der Philosophiegeschichte im einzelnen anzuwenden.

Die historische Rolle, die er spielte und spielen mußte, als Knotenpunkt die gesamte philosophische Entwicklung in sich zusammenzufassen – als Höhepunkt der bisherigen Entwicklung, aber nicht als absoluter Endpunkt –, diese Rolle hat ihn veranlaßt, der allgemeinen Entwicklung und ihrem Fortgang von Stufe zu Stufe sein Hauptinteresse zuzuwenden. Daher existierte der philosophische Inhalt eines Systems für ihn nur insoweit, als er als Stufe der zu Hegel selbst hinführenden Treppe bezeichnet werden konnte. Das geht z. B. auch aus seiner Kritik der platonischen Mythen hervor, die er einfach als nicht zur Philosophie Platos gehörige abfertigte [102]. Hegel hat zwar den Grundsatz ausgesprochen, daß man eine Philosophie nicht bloß beurteilen, sondern in sich rechtfertigen müsse – sonst habe man sie nicht begriffen, aber er selbst konnte dies nur so weit verwirklichen, wie es seine Bestimmtheit durch die ihm zudiktierte historische Rolle zuließ.

Marx wird am Schluß der *Vorarbeiten* sich seines eigenen Weges bewußt. Es fällt auf, daß er die Kategorie »Prinzip« hier nicht mehr verwendet. Von dieser Kategorie – nämlich der arché – konnte schon Aristoteles ein Dutzend Bedeutungen aufzählen (*Metaphysik* V, 2), und Hegel hat sie um einige weitere vermehrt. Es ist einleuchtend, daß eine so vieldeutig gewordene Kategorie – weil man in sie alle die Beziehungen hineinstopft, die man nicht zu erklären vermag – das Fortschreiten der Erkenntnis nur hindern kann. Marx setzt dafür das »wesentliche Bewußtsein« und verweist damit sofort auf die innere Struktur des Systems, auf die Notwendigkeit, die innere Form, in der die Widersprüche existieren, das Wesen, zu untersuchen. Das aber ist die Kernfrage des Marxschen Philosophierens überhaupt. Wir werden in dem Abschnitt über die Methode zu zeigen haben, daß Marx schon bei seinem ersten selbständigen Auftreten als Denker gerade denjenigen Teil der Hegelschen Methode für sich okkupiert, der bei Hegel nur eine der beiden Seiten der Spekulation ausmacht, nämlich die Dialektik.

Auch Marx orientiert sich an der durch die notwendigen Stufen bezeichneten Entwicklung, an dem »ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens«, aber er bleibt dabei nicht stehen. Er verlangt die kritische Haltung nicht nur, um das Wesentliche einer Philosophie von ihrem Unwesentlichen zu trennen, wie Hegel, sondern gerade, um das System - seine wesentliche Erscheinung – mit seiner historischen Existenz zu vermitteln. Aus diesem Grunde stellt er die Frage nach der Art und Weise des Hineinkommens der Begriffe und ihrer spezifischen Bestimmungen in das System, sowie nach der Modalität ihrer Entwicklung. Einen Hinweis auf die Bedeutung dieser Frage hatte er von Hegel erhalten:

»Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtseyn; alle Bildung reducirt sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger, als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend.« [103]

Die alle Entwicklung letzten Endes aus dem Denken erklärende Konzeption Hegels macht einen Moment seiner idealistischen Position aus. Aber daß alle Entwicklung des Denkens in der Schaffung neuer Kategorien, zwar nicht begründet ist, aber sich ausdrückt, das ist absolut richtig, weil nur auf diese Weise die vorhandenen Begriffe konkretisiert, neue Beobachtungen erfaßt und der denkenden Praxis neue

Mittel zur Verfügung gestellt werden können. Die neuen Kategorien drücken das Fortschreiten des Denkens insofern aus, als sie bezeichnen, wo eine bisher substantielle, d. h. unbegriffene, nicht verfremdete Erscheinung objektiviert wurde. Die Kategorie »historische Existenz« deutet an, daß das Denken einen bisher einfach vorausgesetzten Zusammenhang – den gesellschaftlichen – zu erfassen beginnt.

Marxens Forderung, System und historische Existenz nachträglich zu vermitteln, meint, die tatsächlich – wenn auch nicht im subjektiven Bewußtsein – vorhanden gewesene Vermittlung zu untersuchen, d. h. festzustellen, welche Funktionen innerhalb der Einheit von historischer Existenz und philosophischem System jeder der beiden Seiten zufallen, wie also die eine Seite von der anderen (und umgekehrt) bestimmt wird. Es lag für Marx nahe, nachdem Hegel die aktive Funktion der Philosophie dargestellt hatte, nun auch ihre passive in Betracht zu ziehen. Indem die Existenz am Wesen gemessen wird, wird sie in die widersprüchlichen Beziehungen des Systems einbezogen – und dies mit der ganzen Abhängigkeit von den Erscheinungen des historischen Prozesses, die sie auf ihren Schultern trägt. Damit muß das Wesen des Systems, oder was bis jetzt dafür ausgegeben wurde, eine weitere Veränderung erfahren.

Bei Marx wird der historischen Existenz, ganz gleich welchen Inhalt sie bei näherer Ausführung erhalten hätte, eine Bedeutung zugemessen, die sie bei Hegel nie gewinnt. Bei diesem bewegt sich die Philosophie, sowohl in ihrer Tätigkeit als auch in ihrer Bedingtheit, immer in der eigenen Sphäre, der Welt des Gedankens, kennt also nur die Bewegung in sich selbst. Nun ist es aber nicht so, daß Hegel den zeitlichen Bedingungen keinerlei Bedeutung beigemessen hätte:

»Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt; der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er geht nicht über sie hinaus. Denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst, und ist somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.« [104]

Wenn aber Hegel von der Beschränktheit durch die Zeit spricht und darunter den allgemeinen Zustand des Volkes, der Welt begreift, so

kommt er doch über die Bestimmung aller dieser Einflüsse als substantieller oder allgemeiner Geist nicht hinaus. Hegel unterscheidet also drei Dinge: das Prinzip als Wesentliches der betreffenden Philosophie und als Stufe in der Entwicklung des »sich selbst denkenden Denkens«, das System, die Weltanschauung, als Äußerung des Prinzips und bereits Unwesentliches, und die historische Existenz des Systems, die aber auf den allgemeinen Geist reduziert wird. So wird für Hegel der substantielle Inhalt des allgemeinen Geistes, die Philosophie selbst, zum Wesentlichen der historischen Bedingungen. Da zudem die Philosophie und ihr Gegenstand, der Gedanke, für ihn das Innere der Weltgeschichte ausmacht, das eigentlich Bewegende, liegt es für ihn nahe, sich auf die Darstellung der Prinzipien zu beschränken und das übrige als unwesentlich abzutun.
Hegel fragt deshalb nicht nach der Art und Weise und nach dem Grund des Hineinkommens der Begriffe und ihrer spezifischen Bestimmungen in das System. Sie entwickeln sich für ihn aus dem Prinzip, dem Repräsentanten der logischen Idee. Marx aber stellt diese Frage, die eine Frage ist nach der Einbeziehung äußerer Faktoren in die Analyse des Denkprozesses. Man kann hier den Punkt sehen, an dem sich Marx aus dem Bannkreis des »sich selbst denkenden Denkens« entfernt, wie er durch seine Frage nach dem Wesen, d. h. nach den Widersprüchen, aus der Spekulation auszubrechen beginnt. Die Frage stellen aber heißt schon, den Weg für eine Antwort bereiten.
Heinrich Popitz hat das übersehen, wie er auch meint, Marx habe die historische Existenz abtrennen und das System aus seinem Prinzip entwickeln wollen. Wenn das so einseitig der Fall wäre, hätte die Frage nach dem Hineinkommen der Begriffe und ihrer Bestimmungen in das System keinen Sinn. Das System erscheint nicht nur als Verkörperung des Wesens, sondern es existiert auch unmittelbar, und dies in historischen Bedingungen, die eben seine Bedingungen sind. Weil Popitz à tout prix in Marx nur Hegel sehen will, kann er behaupten, Marxens Programm sei »das Programm der Hegelschen Philosophiegeschichte« [105].
Marx hatte bereits versucht, seine Fragestellung z. B. auf das umstrittene Problem der Bedeutung des nus bei Anaxagoras anzuwenden:
»Aristoteles sagt im ersten Buche der Metaphysik, daß er (i. e. Anaxagoras, G. H.) den nus wie eine Maschine gebrauche und nur da anwende, wo ihm natürliche Erklärungen ausgehen. Allein dieser Schein des Dualismus ist einerseits das Dualistische selbst, das das innerste Herz des Staats zu Anaxagoras' Zeit zu zerspalten anfängt, andrerseits muß er tiefer gefaßt werden. Der nus ist da tätig und wird da

angewandt, wo die natürliche Bestimmtheit nicht ist. Er ist selbst das non ens des Natürlichen, die Idealität. Ferner aber tritt die Tätigkeit dieser Idealität nur da ein, wo dem Philosophen der physische Blick ausgeht, d. h. der nus ist der eigene nus des Philosophen, der sich da an die Stelle setzt, wo er seine Tätigkeit nicht mehr zu objektivieren weiß. Damit ist der subjektive nus hervorgetreten als Kern des fahrenden Scholasten, und in seiner Macht als Idealität der reellen Bestimmtheit erweist er sich einerseits in den Sophisten, andrerseits im Sokrates.« [106]

Die Analogie zwischen dem dualistischen Denken des Anaxagoras und der beginnenden Auflösung des athenischen Staates übernimmt Marx von Hegel. Aber nun wirft er die Frage auf, warum die in der Philosophiegeschichte neue Kategorie des nus gebildet werde, und erklärt nicht die einzelne Bestimmung aus dem Prinzip des Systems, sondern aus dem Widerspruch des wesentlichen Bewußtseins des Anaxagoras, der sich ausdrückt im Gegensatz des Natürlichen und des Ideellen. *Ferner aber* ist dieser Widerspruch im historisch existierenden Individuum vorhanden, das die Schranke des Wissens seiner Zeit transzendiert, indem es die Kategorie des nus findet. Hegel hatte diese Seite des Erkenntnisprozesses bei Anaxagoras gar nicht untersucht. Ihm war es nur auf den wesentlichen Gedanken als solchen angekommen [107], soweit er das Fortschreiten der Idee ausdrückte.

Warum hatte Marx begonnen, den Faktor »historische Existenz« in die Untersuchung des Wesentlichen einer Philosophie einzuführen? Offensichtlich deshalb, weil er selbst nicht aus der in sich totalen Philosophie, sonderen nur aus der äußeren Wirklichkeit heraus eine Antwort auf die Frage nach den Perspektiven seiner philosophischen Tätigkeit erhoffen durfte. Ihn mußte deshalb die Art und Weise der Bildung neuer Kategorien und des Herausarbeitens neuer Begriffe besonders interessieren. Seine eigene Situation hatte ihm keine andere Wahl gelassen.

2. Die Substanz und der Denker

a) *Die Substanz als konkrete Totalität*

Wir wollen den Prozeß der Herauslösung des Denkens aus den substantiellen Bindungen betrachten, der ein wesentliches Element der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins überhaupt darstellt. Marx hat sich darüber nur im 2. Heft bestimmt

und ausführlich ausgesprochen, innerhalb seiner Analyse des Begriffes des griechischen Weisen. An einigen anderen Stellen hat er dann Konsequenzen aus dieser Analyse gezogen. So untersucht er im 4. Heft das Verhältnis Epikurs zu seinen substantiellen Voraussetzungen [108], im 6. Heft das Recht der Hegelschen Philosophie gegen die moderne substantielle Grundlage [109], und im gleichen Heft leitet er den Charakter der platonischen Philosophie aus der subjektiven Bestimmung des griechischen Denkens ab [110].

Was impliziert nun die Substanz, die Marx den philosophierenden Individuen gegenüberstellt? Das Individuum wurzelt

»im Substantiellen, es hat das Recht seiner Existenz nur im Recht seines Staates, seiner Religion, kurz aller substantiellen Bindungen, die an ihm als seine Natur erscheinen.« Die Substanz ist »der lebendige Volksgeist.« [111]

An anderer Stelle bezeichnet Marx den »sichtbaren Himmel«, also die natürlichen Gottesvorstellungen der Griechen als »das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz« [112].

Bei Hegel spielen die Kategorien Substanz, Substantielles, Substantialität eine große Rolle. Wir müssen zunächst die logische bzw. erkenntnistheoretische Stellung dieser Kategorien erörtern. (Marx äußert sich dazu nicht.) Die Substanz ist bei Hegel die unmittelbare Voraussetzung des Begriffs,

»das Wesen, insofern es mit dem Seyn vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist.« [113]

Sie ist die absolute Identität der Aktivität und Passivität, in der Wechselwirkung ihrer Momente aufeinander. Das passive Moment besteht in dem Unmittelbaren, Vorausgesetzten, das aktive im Setzen und Vermitteln [114]. Dieses Verhältnis kann auch als das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen gefaßt werden [115].

»Die Substanz ist das *Absolute,* das an-und-für-sich-seyende Wirkliche; – *an sich* als die einfache Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit, absolutes, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthaltendes Wesen; *für sich,* diese Identität als absolute *Macht* oder schlechthin sich auf sich beziehende *Negativität.*« [116]

Als absolute Macht, als absolute Tätigkeit des Bestimmens, ist die Substanz schaffend und zerstörend [117]; sie bewirkt, welche formale Möglichkeiten in reale verwandelt und verwirklicht werden, welche Potenzen erzeugt und welche vernichtet werden. So ist sie die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, also die Totalität des Ganzen, d. h. tatsächlich ist nur das möglich gewesen, was verwirklicht wird.

Da die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die der Notwendigkeit ist [118], ist sie das Begriffslose, das Unbegriffene. Aber indem ihre eigenen setzenden Kräfte die Voraussetzungen aufheben, ist sie auch das Begreifen ihrer selbst [119]. Das negative Element dabei ist das Einzelne, das positive das Allgemeine, wie wir oben gesehen haben. Die Entwicklung geht also immer auf seiten des Einzelnen vor, während das Allgemeine sich als Beharrendes, Widerspenstiges erweist. Wenn es aber um eine Erklärung eines bestimmten Zusammenhanges geht, kehrt sich das Verhältnis um: hier erscheint die Totalität der Bedingungen als dasjenige, welches die einzelne Erscheinung bestimmt.
Die Kategorie des Substantiellen wird nun von Hegel besonders häufig in der Rechtsphilosophie, der Geschichtsphilosophie, der Religionsphilosophie und der Philosophiegeschichte verwendet. Es ist der substantielle Geist, der das Bewegende, Festhaltende, Vereinigende, Vermittelnde in den menschlichen d. h. geistigen Verhältnissen bezeichnet: »Festhalten muß man hier, daß es nur *ein* Geist, *ein* Prinzip ist, welches sich im politischen Zustande ebenso ausprägt, wie es sich in Religion, Kunst, Sittlichkeit, Geselligkeit, Handel und Industrie manifestiert, sodaß also die verschiedenen Formen nur Zweige eines Hauptstammes sind. Dies ist der Hauptgesichtspunkt. Der Geist ist nur einer, es ist der eine substantielle Geist einer Periode, eines Volkes, einer Zeit, der sich aber auf vielfache Weise gestaltet... Alle diese Momente haben *einen* Charakter, der das zu Grunde Liegende und alle Seiten Durchdringende ist.« [120]
Die Anwendung des logisch-erkenntnistheoretischen Begriffes »Substanz« auf gesellschaftliche Beziehungen durch Hegel entspricht vollkommen dem Verhältnis des Denkens zur Totalität der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Bedingungen, zu seinen Voraussetzungen, die es vorfindet. Nur insofern Hegel die Substanz zu einem selbständigen Subjekt macht, verstellt er den Weg zum Erkennen der konkreten gesellschaftlichen Beziehungen, das Marx später unternommen hat. Da es in diesem Abschnitt nur um das Verhältnis des denkenden Individuums als solchem zur Totalität seiner gesellschaftlichen Bedingungen geht – und da Marx hier noch nicht in der Lage ist, diese substantiellen Verhältnisse aufzulösen, sie miteinander zu vermitteln, also zu begreifen –, glauben wir, den Begriff des Substantiellen in diesem Hegelschen Sinne verwenden zu können.
Es ist ersichtlich, daß Marx sich an diesen Bestimmungen orientiert hat. Die Aufgabe, die er in bezug auf die Philosophiegeschichtsschreibung gestellt hatte – zu untersuchen, wie Begriffe und ihre Bestimmungen in ein philosophisches System hineinkommen und sich aus ihm

entwickeln –, diese Aufgabe war aber, wie wir gezeigt haben, ein erster Ansatz, um über Hegel hinauszukommen. Marx sieht sich – wenigstens implicite – vor der Notwendigkeit, die in den substantiellen Verhältnissen enthaltenen, unerkannten Vermittlungen aufzulösen und zu begreifen. Diese Aufgabe kann er sich jetzt jedoch weder bewußt machen, noch kann er sie lösen. Es kommt ihm zunächst darauf an, Gesetzmäßigkeiten des Verhältnisses von substantieller Bedingung und individueller Aktivität zu entdecken. Er analysiert die Herauslösung des denkenden Individuums als solchem aus der Substanz des griechischen Lebens. Er tut damit prinzipiell das gleiche, was Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* – allerdings in viel größerem Rahmen und neben anderem – getan hatte.
Es sind zwei Gründe, die Marx veranlassen, diesen Prozeß in Griechenland zu untersuchen. Einmal wollte er sich über die Rolle der nacharistotelischen Systeme in der griechischen Philosophie klarwerden, sie als Abschluß einer Entwicklung begreifen, der den ganzen Charakter derselben in sich trägt und vollendet. Zum anderen aber hoffte er gleichzeitig, daraus Schlußfolgerungen für die Situation der zeitgenössischen Philosophie ableiten zu können. (Die ersten Schlußfolgerungen in dieser Hinsicht werden wir im Abschnitt B, 6 kennenlernen.) Wir werden sehen, daß Marx auf diesem Wege in der Lage war, die Funktion der epikureischen Philosophie zu erfassen. Darüber hinaus verschafft ihm diese Analyse wichtige Einsichten in die Problematik des praktischen Verhaltens. Wir können uns daher diese längeren Ausführungen über die griechische Philosophie nicht ersparen.

b) *Der Weise als Substanz*

Ausgangspunkt ist für Marx der Weise als Ideal der nacharistotelischen Philosophie. Wir stellen jedoch die diesbezüglichen Ausführungen an das Ende dieses Abschnitts, um den historischen Ablauf nicht zu zerreißen. Der Prozeß der Ablösung des Individuums von der Substanz wird deshalb als Entwicklung des Begriffes des Weisen gesehen, weil Marx, mit Hegel, hier noch die eigentliche Entwicklung nur im Denken sich vollziehen sieht.
»Die griechische Philosophie beginnt mit sieben Weisen, unter denen der ionische Naturphilosoph Thales sich befindet, und sie schließt mit dem Versuch, den Weisen begrifflich zu porträtieren. Anfang und Ende, aber nicht weniger das Zentrum, die Mitte, ist ein sophos, nämlich Sokrates. Das ist kein exoterisches Faktum, daß um diese

substantiellen Individuen die Philosophie sich bewegt, geradesowenig, als daß Griechenland politisch untergeht zu der Zeit, wo Alexander seine Weisheit in Babylon verliert.
Da das griechische Leben und der griechische Geist zu ihrer Seele die Substanz haben, die in ihnen zuerst als freie Substanz erscheint, so fällt das Wissen von derselben in selbständige Existenzen, Individuen, die als merkwürdige einerseits den anderen *äußerlich* gegenüberstehen, deren Wissen andrerseits das inwendige Leben der Substanz und so ein den Bedingungen der Wirklichkeit, die sie umgibt, innerliches ist.« [121]

Daß die griechische Philosophie sich wesentlich in diesen substantiellen Individuen als solchen verkörpert, ist ein innerliches Faktum. Wir befinden uns hier auf dem Grunde der Entwicklung, in der den Lebensprozeß bestimmenden Sphäre. Substantielle Individuen sind die Weisen deswegen, weil sie als Einzelne das Allgemeine verkörpern. Der Zusammenhang mit dem politischen Geschehen ist angedeutet. So auch bei Hegel:
»Das Denken ist subjektive Thätigkeit; so tritt Zeitalter der subjektiven Reflexion ein, Setzen des Absoluten als Subjekts. Das Princip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode, – mit der Auflösung Griechenlands im peloponnesischen Kriege.« [122]

Die bloße Substanz zunächst ist die Seele, das Innere des griechischen Lebens und Geistes, weil die eigentliche Geschichte der Philosophie noch nicht begonnen hat. Diese ist für Hegel »das Innerste der Weltgeschichte« [123], aber sie beginnt für ihn erst mit dem Auftreten des »freien Gedankens« und dem »Aufblühen der politischen Freiheit« – in Griechenland [124]. Frei ist die Substanz, eben weil die Individuen zunächst noch nicht frei, d. h. »bei sich selbst« sind. Daher beginnt die Entwicklung des Denkens in Individuen, die sich zunächst nur äußerlich von ihren substantiellen Bedingungen unterscheiden, indem sie das Denken zur besonderen Beschäftigung (und später zum Beruf) machen. Aber ihr Wissen ist noch ein substantielles; es macht sich die Substanz als solche noch nicht zum Gegenstand.
Wir überspringen nun Marxens Ausführungen über die ionischen Naturphilosophen, die Pythagoreer und die Eleaten, und auch die über Anaxagoras, welche wir schon oben (siehe Abschnitt B, 1) interpretiert haben, und wenden uns der zu Sokrates hinführenden Entwicklung zu.
»Wenn die ersten griechischen Weisen der eigene Spiritus, das verkörperte Wissen von der Substanz sind, wenn ihre Aussprüche ebenso in gediegener Intensität sich halten als die Substanz selbst, wenn, je

nachdem die Substanz mehr und mehr idealisiert wird, die Träger ihres Fortschrittes ein ideelles Leben in ihrer partikularen Wirklichkeit gegen die Wirklichkeit der erscheinenden Substanz, des wirklichen Volkslebens geltend machen, so ist die Idealität selbst nur noch in der Form der Substanz.« [125]

Die Substanz wird idealisiert, d. h. ihrer Natürlichkeit entrissen, durch das Denken in Bewegung gebracht. Die Idealität drückt bei Hegel das bewegende Moment im Prozeß aus, gegenüber dem des Vorhandenen, der Realität. Die Idealität ist die »Wahrheit der Realität« [126], sie ist das »Aufheben des Andersseins der Idee« [127], also des Vorausgesetzten, der Prozeß des Werdens [128]. Die bewußtlose Innerlichkeit wird nun herausgesetzt, wird Wissen, das Allgemeine wird bearbeitet. Aber die Form dieser Idealität ist noch substantiell, nicht das Individuum als solches bestimmt das Denken. Die Substanz denkt gewissermaßen in den Individuen.

Hegel drückt diese Entwicklung so aus:

»Das Princip der subjektiven Freiheit erscheint zunächst noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechischen Sittlichkeit, des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie... das Princip der Subjektivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, daß die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjektiv besonderer – wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Gesetzen seyn sollte... Wir werden später sehen die Form der Subjektivität für sich frei werden und in den Gegensatz treten gegen das Substantielle, die Sitte, die Religion, das Gesetz.« [129]

c) *Der Weise als Praxis*

Marx analysiert nun den Wendepunkt der griechischen Entwicklung: »Allein mit den Sophisten und Sokrates, der dynamis nach in Anaxagoras, kehrt sich die Sache um. Jetzt ist es die Idealität selbst, die in ihrer unmittelbaren Form, dem *subjektiven Geiste,* das Prinzip der Philosophie wird.« [130]

»... so ist es jetzt hingegen die Idealität selbst, die reine für sich gewordene Abstraktion, die der Substanz gegenübertritt; die Subjektivität, die sich als Prinzip der Philosophie hinstellt. Weil sie unpopulär ist, diese Subjektivität, gegen die substantiellen Mächte des Volkslebens gekehrt, ist sie populär, d. h. sie kehrt sich nach außen

gegen die Wirklichkeit, ist praktisch in sie verwickelt und ihre Existenz ist die Bewegung.«[131]
Anstelle der allgemeinen und objektiven Prinzipien wird nun der subjektive Geist zum Prinzip des Denkens. Der subjektive Geist bezeichnet nach Hegel das Stadium der Realisierung des Geistes, in dem dieser nur erst an sich, d. h. seiner Möglichkeit, seinem Zweck nach Geist ist, als »der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist«[132]. Man könnte hinzufügen, er sei noch nicht Geist als Wesen der menschlichen Gesellschaft. Dieser subjektive Geist macht sich selbst zum Gegenstande, er sucht seinen Begriff, will sich bestimmen, will für sich werden, d. h. sich verwirklichen, seiner selbst bewußt werden. Das ist nur möglich, indem das begrenzende Andere negiert wird[133] und also der Geist sein Wesen in einem Andern hat[134]. Dies ist der substantielle Geist des Volkslebens (der jedoch zu verschiedenen Zeiten einen durchaus verschiedenen, auch qualitativ anderen Inhalt hat).
Der subjektive Geist ist aber auch zugleich ein objektiver, weil er ja in seiner Realisierung sich vergegenständlicht[135], wie ja überhaupt die Kategorien subjektiv und objektiv nicht starre, einer bestimmten Erscheinung anhaftende Eigenschaften ausdrücken. Die Berechtigung sie anzuwenden leitet sich nur her aus der Position, die eine Erscheinung in einem bestimmten Verhältnis einnimmt. Hegel hat auf die Relativität dieser Entgegensetzung selbst aufmerksam gemacht[136]. Wenn er, wie im obigen Zitat deutlich wurde, in bezug auf den Prozeß der Emanzipation des Individuums von der Substanz dieser das Subjekt entgegensetzt, so ist dies dadurch verursacht, daß er innerhalb des in der Geschichte sich ständig wiederholenden Prozesses dieser Emanzipation – in dem der Widerspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem in immer neuen Formen entsteht und überwunden wird – Stufen herauskonstruieren will, die sich qualitativ voneinander unterscheiden und so eine Höherentwicklung ausdrücken sollen. Daher seine Unterscheidung in bloß substantiellen, subjektiven und objektiven Geist. Daß diese Begriffe nur den Fortschritt des Denkens ausdrücken wollen und auch dies nicht vermögen, weil sie durch das Abstraktum »Geist« konstituiert werden, liegt auf der Hand.
Nun zurück zu dem Marxschen Text. Das Denken will sich bestimmen, muß also das Vorhandene negieren. Hier ist es, wo das Individuum als solches sich zu realisieren beginnt. Diese praktische Verwicklung mit der Wirklichkeit interessiert Marx besonders, wie in seiner Analyse der Situation der zeitgenössischen Philosophie (siehe Abschnitt III, B, 6) deutlich werden wird. Er sagt weiter unten:

»Das Sollen der Substantialität ist die eigene Bestimmung des subjektiven Geistes, der es ausspricht; der Zweck der Welt ist also sein eigener Zweck, die Lehre von demselben ist sein Beruf. Er stellt den Zweck, das Gute also sowohl in seinem Leben wie in seiner Lehre an sich selbst dar. Er ist der Weise, wie er in praktische Bewegung getreten ist.« [137]

So finden wir es auch bei Hegel:

»Seine (gemeint ist Sokrates, G. H.) Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtseyn als ein Allgemeines setzte, ist als seinem individuellen Leben angehörig anzusehen; sie ist nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben. Und ebenso ist ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Thuns selbst; das Wesen, der Zweck seiner Philosphie ist, das individuelle Thun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Thun einzurichten.« [138]

Marx fährt nun fort:

»Indem ihre eigene Idealität der Substanz gegenübersteht, ist diese in eine Masse akzidentieller beschränkter Existenzen und Institutionen verfallen, deren Recht, die Einheit, die Identitas, ihr gegenüber in die subjektiven Geister entwichen ist. Der subjektive Geist selbst ist so als solcher der Behälter der Substanz, aber weil diese Idealität der Wirklichkeit gegenübersteht, ist sie objektiv als ein Sollen in den Köpfen vorhanden, subjektiv als Streben.« [139]

Wenn die aktive Seite des Substantialitätsverhältnisses sich gegen ihre Voraussetzungen gekehrt hat, haben die Institutionen ihre Notwendigkeit verloren, weil nun die Widersprüche zwischen Substanz und Individuum zum Auseinanderbrechen ihrer Einheit geführt haben. Der bisher allgemeine und allen gemeinsame Inhalt der Entwicklung, welcher die Individuen und ihre Zwecke im substantiellen Leben wurzeln und ihre Macht nur als Macht des Volkes erscheinen ließ, dieser Inhalt hat sich in seine formalen Elemente aufgelöst. Zwei Wesen stehen sich nun gegenüber, von denen das eine, das Individuum als solches, von jetzt an den bestimmenden Gegensatz, der das Fortschreiten erzeugt, in sich selbst ausarbeitet. Den Institutionen, als Verkörperung der Allgemeinheit der Substanz, bleibt so nur ein im Hinblick auf die eigentliche Entwicklung, bloß zufälliges, unwesentliches und endliches Dasein. Das Moment der Unendlichkeit, der Entwicklung als solcher, liegt nun ganz im Individuum, das allein imstande ist, den bestimmenden Gegensatz in sich zu tragen und auszuhalten, seine Einheit zu sein.

Da aber diese Bewegung, in den Sophisten und Sokrates, erst am Anfang steht, erscheint sie als äußerer Gegensatz der beiden Wesen-

heiten. Noch hat sich das Individuum nicht total vom substantiellen Leben abgesetzt, noch nicht ganz auf sich zurückgezogen. So tritt es *gegen* die Substanz auf, mit dem Anspruch, sie zu verändern. Der Inhalt dieser Postulate ist dabei noch substantieller Natur; das Individuum hat sich noch nicht zu einer besonderen Totalität entfaltet. Nur erst die Form, das negative Element, hat sich verändert. Aber auf ihrer Seite ist der Fortschritt und damit das historische Recht, sagt Marx.

Es ist hier das erste Mal, daß Marx das Problem des Trägers der Entwicklung aufwirft, der Kraft, welche den bestimmenden Gegensatz der Zeit in sich verkörpert, aus ihm lebt, und an der aus ihm quellenden Bewegung nicht zerbricht, sondern die Totalität darstellt, in welcher sich diese inneren Gegensätze aneinander abarbeiten, durchdringen und zuspitzen können. Dieses Problem ist jetzt Marx noch nicht als solches bewußt, er konstatiert nur die Fakten (vgl. Abschnitt C, 5).

Die methodischen Voraussetzungen dafür hatte Hegel geschaffen. Darüber, daß das Wahre, d. h. das Sich-Entwickelnde, für ihn eine Einheit von inneren Gegensätzen ist, braucht hier keine Erhebung angestellt zu werden. Zu dem spezifischen Problem heißt es bei Hegel: »Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, daß der Mensch sich seine besonderen Maximen schaffe; und das Individuum muß für sich, für seine Sittlichkeit sorgen, – d. h. es wird moralisch. Keine öffentlichen Sitten, und Moralität, – dieß tritt zugleich mit einander ein.

So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, daß in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe.« [140]

Hegel kann natürlich die Wendung, die der Prozeß genommen hat, nicht begründen. Aber darum geht es hier nicht. Interessanter ist, daß sich bei ihm bezugnehmend auf dieses Problem die einzige Stelle findet – wenn man von seiner Rechtfertigung der französischen Revolution absieht –, wo er so entschieden, wie Marx es hier andeutet, den bloß vorhandenen gesellschaftlichen »Existenzen und Institutionen« ihre Notwendigkeit abspricht und das Recht auf Entwicklung, d. h. auch auf Zuspitzung der Widersprüche behauptet. Dies finden wir in Hegels Darstellung von Platos Staat [141], wo er von der Notwendigkeit spricht, die Institutionen zu verändern – gewaltsam oder friedlich –, und davon, daß das Wesentliche »in der Idee enthalten« sei, also in der Bewegung des Geistes.

Bei Marx heißt es weiter:

»Erstens, daß diese Idealität der Substanz in den subjektiven Geist

getreten, von ihr selbst abgefallen ist, ist ein Sprung, ein in dem substantiellen Leben selbst bedingter Abfall von demselben. Damit ist diese seine Bestimmung dem Subjekt selbst ein Geschehen, eine fremde Macht, als deren Träger es sich vorfindet, das Daimonion des Sokrates. Das Daimonion ist die unmittelbare Erscheinung davon, daß dem griechischen Leben die Philosophie ebensowohl ein nur Innerliches als nur Äußerliches ist. Durch die Bestimmung des Daimonions ist das Subjekt als empirisch einzelnes bestimmt, weil es das naturhafte Abbrechen von dem substantiellen, also naturbedingten Leben in diesem Leben ist, denn das Daimonion erscheint als Naturbestimmung.« [142]

Hier wird ausgesprochen, daß das Individuum, auch wenn es sich gegen die allgemeinen Verhältnisse wendet, von diesen bedingt und zunächst auch in seiner Existenz bestimmt ist. Bevor sich das Individuum dieser Praxis bewußt wird, ist sie ihm Ausfluß einer fremden Macht, gleichgültig, welche Erklärungen es selbst dafür findet. Das Daimonion des Sokrates ist bei Hegel eben dieses Bewußtlose [143], das ihn Treibende, die

»Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes,« [144]

eine fremde Macht, weil das Individuum sie sich noch nicht bewußt gemacht, d.h. angeeignet hat. Die Philosophie, sagt Marx (im obigen Zitat), ist dem griechischen Leben nur äußerlich, weil das Denken sich nur in den einzelnen Individuen als solchen entwickelt; sie ist dem Leben ein nur Innerliches, weil eben diese Entwicklung nur »im Innersten«, im Denken, vor sich geht und keine Verwirklichung, keine Entäußerung stattfindet. Die substantielle Bestimmtheit der Individuen, als Daimonion, erscheint ihnen als Bestimmung ihrer Natur. In dem Bewußtwerden dieses Geschehens reißen sie sich von ihrer natürlichen Bestimmtheit los, vergeistigen sie sich. Dieses »Abbrechen« geschieht aber auch auf natürliche Weise, daher in empirischen Individuen als solchen. In der modernen Gesellschaft wird es auf den Gedanken gegründet und geschieht in Gruppen, so könnte man hinzufügen. (Auch daraus ist zu sehen, daß das Abstraktum »Geist« bei Hegel eigentlich für »gesellschaftliches Wesen des Menschen« steht, ein Begriff, den er nicht bilden konnte.) Marx fährt fort:

»Endlich aber, indem dies Individuum das Urteil des Begriffs über die Welt fällt, ist es in sich selbst geteilt und verurteilt, denn es wurzelt eines Teils selbst im Substantiellen, es hat das Recht seiner Existenz nur im Recht seines Staates, seiner Religion, kurz aller substantiellen Bedingungen, die an ihm als seine Natur erscheinen.

Andrerseits hat er in sich selbst den Zweck, der der Richter jener Substantialität ist. Seine eigene Substantialität ist also in ihm selbst verurteilt, und somit geht er zugrunde, eben weil der substantielle und nicht der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingungen als solche anzuerkennen hat, die Stätte seiner Geburt ist.« [145]

In Sokrates tritt der Widerspruch zwischen substantieller Voraussetzung und individuellem Setzen aufs äußerste zugespitzt auf. Marx stellt dieses Verhältnis dar als das des Rechts zum Richter. Dieser ist an das Recht gebunden, aber er hat die Freiheit der Auslegung, nach seinem Gewissen und Wissen. Der Zweck der sokratischen Praxis, die Selbstbestimmung der Individualität, ist der Richter über die Substantialität, die Sokrates' eigene Natur ist. An diesem Widerspruch zwischen Zweck und Existenz geht Sokrates empirisch zugrunde, nicht aber sein Prinzip. Marx meint, dieses Zugrundegehen des empirisch Einzelnen sei in der modernen Zeit nicht mehr möglich, weil der moderne, der allgemeine Geist alle Widersprüche ertrage und überwältige [146]. Die Überwindung der Widersprüche ist so offensichtlich nur als Versöhnung im System gefaßt; Marx nimmt hier also an dieser Hegelschen Illusion teil. Er hat das Selbstbewußtsein noch nicht als Träger der zeitgenössischen Entwicklung erkannt.

Wesentlicher aber ist, daß Sokrates zwar das Recht seiner *Existenz* in seinen substantiellen Bedingungen hat, daß aber der Richter über dieses Positive das neue Prinzip ist, welches das Recht der *Entwicklung* behauptet. Jedoch fehlt hier ein Hinweis darauf, daß dieses Prinzip der Entwicklung das höhere Recht für sich in Anspruch nehmen könne. Bei Hegel heißt es dazu:

»Das Volk von Athen hat das Recht seines Gesetzes, seiner Sitte gegen diesen Angriff, gegen diese Verletzung des Sokrates behauptet.... Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseyns, für sich hat. Indem nun, wie angegeben, dies neue Princip in Kollision gekommen ist mit dem Geiste seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaktion stattfinden müssen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Princip; der Geist des atheniensischen Volkes hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift und auf gewaltsame Weise, als Strafe. Das Princip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Princips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was so

vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als Eigenthum eines Individuums auftrat.« [147]
»Sokrates ist der Heros, daß er mit Bewußtseyn das höhere Princip des Geistes erkannt und ausgesprochen hat. Dieses höhere Princip hatte absolute Berechtigung.« [148]
Der Gesichtspunkt der Entwicklung scheint bei Hegel sogar noch stärker betont, wenn er von der »absoluten Berechtigung« des höheren Prinzips spricht. Aber Sokrates hat dieses Recht nicht als Individuum als solches, sondern nur als Träger des neuen Gedankens.

d) *Der Weise als Begriff*

Wir übergehen nun die weiteren Ausführungen Marxens über Plato, der einen ersten Gipfelpunkt des neuen Prozesses darstellt. Nachdem wir von dem Philosophen als solchem in seiner mythischen Gestalt bei den Sieben Weisen und in seiner praktischen Bewegung bei Sokrates gesprochen haben, betrachten wir nun, was Marx über ihn als Ideal der nacharistotelischen Systeme zu sagen hat. Er hatte diese ganze Analyse mit folgenden Bemerkungen eingeleitet:
»Beiläufig können wir über die Bestimmung des sophos reden, da er gleichmäßig ein Objekt der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ist. Aus seiner Betrachtung wird sich ergeben, daß er am konsequentesten in die atomistische Philosophie des Epikur gehört und daß auch von dieser Seite her der Untergang der antiken Philosophie in vollständiger Objektivierung bei Epikur sich darstellt.« [149]
In der nacharistotelischen Philosophie ist der Weise als solcher also nicht mehr in »praktischer Bewegung«, um das Andere seiner selbst zu verändern, sich in ihm zu vergegenständlichen. Er hat, die ganze Entwicklung, des Denkens nämlich, in sich tragend, sich auf sich zurückgezogen und verhält sich zur gesellschaftlichen Wirklichkeit als gleichgültig Verschiedenes, neben ihr herlebend. Er hat sich selbst objektiviert und versucht nun, diesen Begriff, dieses Ideal an sich selbst, an seiner empirischen Individualität zu vergegenständlichen.
Er ist so nicht mehr nur Bewußtsein dessen, was er tut, sondern Selbstbewußtsein. Dieses Seiner-selbst-Bewußtwerden des Denkens bezeichnet den Prozeß des Unterganges der spezifischen Form, in der sich diese Entwicklung vollzogen hatte. Gegenstand des Denkens der drei Systeme ist also im wesentlichen das empirische Individuum und sein Bewußtsein, bzw. das Ideal des Weisen, nicht etwa die materielle Welt

als solche oder das Verhältnis von subjektiver und objektiver Realität als solcher.
Das Denken selbst, der allgemeine Gedanke, hat sich so verwirklicht, ist in »praktischer Bewegung«, nicht mehr das denkende Individuum als solches, dem die Zeitläufte keine Chance einer wirklichen Praxis einräumen. Wir werden später sehen, welches Denken diesem Individuum die meisten Möglichkeiten zur Selbsterhaltung bietet und in welchem Denken der Begriff des Weisen am konsequentesten verwirklicht ist (siehe Abschnitt D, 2). Soviel ist aber im Verlauf unserer Darstellung zu sehen: Marx ist sich hier noch nicht der Tatsache bewußt geworden, daß die Problematik des praktischen Verhaltens, die er teilweise schon sichtbar macht, die Problematik seiner Zeit ist.
In der nacharistotelischen Philosophie lebt der Weise jenseits der Welt, in seinem eigenen Reich, dem Reich des Gedankens. Ähnlich sagt auch Hegel:
»Der Begriff als Subjekt, sein Fürsichwerden, Insichseyn, die *abstrakte* Trennung sind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht freie konkrete Form, sondern abstrakte, in sich formelle Allgemeinheit.« [150]
Die Allgemeinheit des Denkens, zu der die drei Systeme gekommen sind, ist nur in sich oder aus dem Subjekt heraus bestimmte Allgemeinheit. Der Begriff ist wohl in sich konkret, aber zugleich die absolute und unmittelbare Negation der Welt. Hier ist das Denken für sich geworden, in seiner bloß subjektiven Form, die sich durch die griechische Geschichte hindurch entwickelt hat. Diesen Gedanken des die einzelnen Stufen der griechischen Denkgeschichte Verbindenden hat Marx am Ende seiner Analyse ausgesprochen:
»Die Gestalt, die wir am Schlusse aus der Werkstätte des griechischphilosophischen Bewußtseins hervortreten sehen, aus dem Dunkel der Abstraktion und in ihre dunkle Tracht gehüllt, ist dieselbe, in welcher die griechische Philosophie lebendig über die Weltbühne schritt, dieselbe Gestalt, die selbst im brennenden Kamin Götter sah, dieselbe, die den Giftbecher trank, dieselbe, die als der Gott des Aristoteles der höchsten Seligkeit, der Theorie, genießt.« [151]
Hier ist gesagt, daß sich der Charakter des griechischen Denkens erst in den nacharistotelischen Systemen vollendet, daß sie den eigentlichen Abschluß der griechischen Philosophie darstellen. Die Gestalt, die sich hier erfüllt, ist die Form, die Bestimmtheit des griechischen Bewußtseins. Die autonome Existenz gehört diesem Bewußtsein in seiner Bestimmung; es kann keine Rede davon sein, daß Marx hier etwa dem Abstraktum des »Weisen« eine solche zugeschrieben und

dann behauptet hätte, dieses Abstraktum habe sich verwirklicht. Das wäre die Manier des subjektiven Idealismus gewesen. Der objektive Idealismus besteht vor allem darin, daß er die eigentliche Entwicklung auf das Denken beschränkt, aber auf ein in sich konkretes Denken.
Zum Schluß wollen wir noch sehen, wie Hegel – anläßlich seiner Darstellung des Überganges vom Alten zum Neuen in der Geschichte – diesen Prozeß zusammenfaßt, ausgehend von der griechischen Entwicklung:
»Die bestimmte Gestalt des Geistes geht nicht bloß natürlich in der Zeit vorüber, sondern wird in der selbstwirkenden, selbstbewußten Thätigkeit des Selbstbewußtseyns aufgehoben. Weil dieß Aufheben Thätigkeit des Gedankens ist, ist es zugleich Erhalten und Verklären. – Indem somit der Geist einerseits die Realität, das Bestehen dessen, was er ist, aufhebt, gewinnt er zugleich das Wesen, den Gedanken, das Allgemeine dessen, was *er nur war*. Sein Princip ist nicht mehr dieser unmittelbare Inhalt und Zweck, wie er war, sonderen das Wesen desselben.« [152]
Indem das Denken in seiner bloß subjektiven Form, das sich der Substanz gegenüberstellt, der Philosoph als solcher in praktischer Bewegung, seine Realität verliert, zum bloßen Begriff wird, wird damit gleichzeitig sein Wesen herausgearbeitet, der Weise als Ideal, als bloßes Ideal. Der unmittelbare Zweck, die Verwirklichung der bloßen Subjektivität, ist jetzt vermittelt im Begriff des Subjekts, im Begriff des Weisen der nacharistotelischen Philosophie.
Es sind im Hinblick auf das Verstehen dieses Prozesses aber zwei Momente zu trennen: dasjenige, was eigentümlich der griechischen Entwicklung angehört, und dasjenige, was allgemeineren Charakter trägt. Der absolute Gegensatz von Substanz und Individuum, der einerseits dadurch bedingt ist, daß das Denken erst seiner selbst bewußt werden muß, andererseits aber dadurch, daß in Griechenland tatsächlich nur einige frei waren, dieser absolute Gegensatz gehört spezifisch der griechischen Entwicklung an und wird erst später wesentlich relativiert. Daher ist auch das Hauptproblem der griechischen Philosophie die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen gewesen, wobei dieser Gegensatz immer im Bereich des Denkens bleibt (wenigstens soweit er bewußt wird).

Die folgenden Interpretationen sollen jede Möglichkeit ausräumen, aus der Dissertation und den *Vorarbeiten* etwa eine Sympathie Marxens mit dem Materialismus als solchem zu deduzieren. Nur wenn man dieses Ergebnis festhält, wird man den tatsächlichen Weg der Ablösung Marxens von Hegel finden können.

Am Schluß des 7. Heftes der *Vorarbeiten* macht Marx – eingeschoben in Exzerpte aus der Schrift Ciceros *Vom höchsten Gut und vom größten Übel* – Bemerkungen über das Verhältnis Epikurs zur Natur. Schon früher hatte er (im 2. Heft) im Anschluß an Exzerpte aus dem *Brief an Pythokles* – in dem Epikur über die verschiedene Erklärungsweise der Himmelserscheinungen spricht – dieses Thema aufgegriffen [153]. Diejenigen Zitate aus Cicero nun, die unmittelbar vor und nach Marxens Bemerkungen im 7. Heft stehen, haben die epikureische Auffassung vom Zweck und der Methode der Naturphilosophie zum Inhalt. Marx sagt dazu folgendes:

»Indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsere Abhängigkeit von derselben auf. Sie ist kein Schrecken unseres Bewußtseins mehr, und gerade Epikur macht die Form des Bewußtseins, in ihrer Unmittelbarkeit, das Fürsichsein zur Form der Natur. Nur indem die Natur ganz freigelassen wird von der bewußten Vernunft, als Vernunft in ihr selber betrachtet wird, ist sie ganz Eigentum der Vernunft. Jede Beziehung zu ihr, als solche, ist zugleich ein Entfremdetsein derselben.« [154]

Marx zieht hier Konsequenzen aus der Naturlehre Epikurs, deren Zweck es ist, den Aberglauben, die Todesfurcht, den Schrecken, der durch unerklärliche Erscheinungen entsteht, sowie die nachteiligen Folgen der Leidenschaften zu beseitigen [155].

Zunächst ist zu betrachten, in welchem Sinne hier von der Vernunft gesprochen wird. Vernunft ist bei Hegel ein vieldeutiger Begriff, eben weil er in seiner »eigentlichen philosophischen Bedeutung« der Idee gleichzusetzen ist [156], also dem Konkretesten. Die Vernunft ist die »sich in sich entwickelnde Totalität« [157], der absolute Endzweck der Welt und die Bewegung dorthin [158]. Indem die Vernunft so das Sich-Entwickeln aus der unmittelbaren Einheit mit der Natur ist [159], ist sie in ihren verschiedenen Momenten und Stufen ebenso vielseitig bestimmt wie die Idee. Wir brauchen diese Formen jetzt nicht definieren, da Marx hier von der Vernunft in ihrer allgemeinen Bedeutung spricht, die von Hegel als »das zweckmäßige Thun« [160] umrissen wird. »... das Vernünftige ist eben, was Maaß und Ziel in sich hat ...« [161]

Interpretieren wir nun Marxens Bemerkungen. Die Natur als vernünftig erkennen bedeutet einmal, sie als Zweck und Form in sich selbst betrachten, also frei von einem ihr äußerlichen Willen. Zum anderen bedeutet es, die Dinge zu Allgemeinen zu machen, sie in einen Zusammenhang zu denken. Dieses Allgemeine ist bei Epikur das Atom und das Leere. Beide Seiten dieser Tätigkeit bewirken, daß die absolute Abhängigkeit von der Natur, die sich im Schrecken vergegenständlicht, verschwindet. Die Gründe dafür sind folgende: Wenn die Natur, und ihre Prozesse und Erscheinungen, nur aus sich selbst bestimmt werden, in sich selbst ihren Grund finden, können sie nicht auf einer höheren Stufe als der Mensch stehen, weil die menschliche Vernunft das Höchste ist [162]. Andererseits machen wir die Dinge, sagt Hegel, wenn wir sie denken,

»zu einem Subjectiven, von uns Producirten, uns Angehörigen, und zwar uns als Menschen Eigenthümlichen;« [163]

sind also in den Dingen bei uns selbst. Also nur insoweit wir die Dinge und ihre Zusammenhänge denken, sind wir frei.

Epikur macht die Form des unmittelbaren Bewußtseins zur Form der Natur, heißt es bei Marx. Die Naturerscheinungen werden also bestimmt durch die sinnliche Gewißheit, durch die Eindrücke unserer Sinnesorgane [164]. Andererseits gilt das Objekt hier nur als einzelne Erscheinung [165], was aber bei Epikur eingeschränkt wird dadurch, daß er den Dingen ein Allgemeines, das Atom und das Leere, zugrunde legt. Diesen Standpunkt hat Hegel als »wahrnehmendes Bewußtsein« bezeichnet [166]. Das Fürsichsein, das Epikur zur Form der Vernunft macht, ist eben das Atom, als Wirkliches, Tätiges, als »absolute Negation alles Andersseyns« [167], ein ideelles Prinzip in Form der Materialität, das die natürlichen Prozesse bestimmt. Wenn es sich hier auch nur um eine Vermischung von Allgemeinem und Einzelnem handelt, wie Hegel sagt (vgl. Anm. 166), so findet doch schon ein Denken statt, das eben die (relative) Freiheit in bezug auf die Natur bedeutet.

Epikur läßt die Natur ganz frei von bewußter Vernunft, sagt Marx. Er setzt sich so der Mythologie und der Stoa entgegen, die den natürlichen Dingen vernünftige Überlegung in höchster d. h. göttlicher Vollkommenheit zuschrieben [168]. Diese göttliche Weisheit war es, die die Menschen der Zeit Epikurs in Schrecken versetzte. Die Fülle von unerklärbaren, verwirrenden, furchtbaren Ereignissen, natürlicher und gesellschaftlicher Art, denen die Menschen ausgeliefert waren, mußte sie jedes Haltes berauben, wenn diese individuellen und allgemeinen Katastrophen als Ausflüsse einer göttlichen Weisheit vorgestellt würden. Daher ist es das Interesse Epikurs, durch eine natürliche Erklä-

rung der Erscheinungen die Ataraxie zu retten, durch eine Betrachtung der Natur als »Vernunft in ihr selbst« sie zum »Eigentum der Vernunft« zu machen, damit die Vernunft auch in der Äußerlichkeit der Natur bei sich selbst sein kann.
Eben dadurch, daß Epikur die Natur als in sich selbst bestimmt behauptete, riß er den Gegensatz auf zwischen ihr und dem menschlichen Wesen, das sich in den mythischen Gottesvorstellungen der Griechen verkörperte. Er objektivierte sogar diesen Gegensatz, wie Marx an anderer Stelle darlegt [169]. Die Tatsache, daß die rationale Naturbetrachtung des 16./17. Jahrhunderts an Epikur anknüpfen konnte [170], liegt darin begründet. Hier unterscheidet sich Epikur bereits von der übrigen antiken Philosophie, der dieser Gegensatz kein Objekt ihres Denkens gewesen war.
Der letzte Satz der Marxschen Bemerkungen kann, wenn er einen Sinn haben soll, nur folgendermaßen lauten: Jede Beziehung zur Natur, als Natur, ist zugleich ein Entfremdetsein der Vernunft. Unter Beziehung kann hier nur ein theoretisches Verhalten zur Natur gemeint sein, weil das praktische – das sich in der Begierde und ihrer Befriedigung ausdrückt – die Natur eben gerade nicht für sich bestehen läßt [171], wie Hegel sagt. Das Freilassen der Dinge im Denken bedeutet eine Entfremdung der Vernunft von ihrem Wesen, die »sich in sich entwickelnde Totalität« zu sein. Dies deshalb, weil die Vernunft, die Idee, der Natur nur innerlich ist, also erst herausgesetzt werden muß.
»... sie (i. e. die Natur, G. H.) ist an sich die Vernunft, aber erst durch den Geist tritt diese als solche an ihr heraus in die Existenz.« [172]
Dies geschieht im Denken des Allgemeinen der Dinge, zugleich aber bleibt die Natur ein vom Denken Unabhängiges, ein Vorausgesetztes, welches das Denken beschränkt [173], das also das Andere seiner selbst ist, in das es sich entäußern muß, um das Anderssein aufzuheben. Wenn das Wesen des Geistes die Freiheit ist [174], ist er – indem er die Natur als Selbständiges voraussetzt – von ihr abhängig, d. h. seinem Wesen entfremdet. (Der Geist ist bei Hegel [175], allgemein gesprochen, die ihrer selbst bewußte wirkliche Idee.) So heißt es in der Einleitung zur *Naturphilosophie:*
»Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist...« [176]
Marx spricht in den interpretierten Bemerkungen, wie wir gesehen haben, nur von einem theoretischen Verhalten zur Natur. Auguste Cornu geht also zu weit, wenn er mit Bezug auf diese Bemerkungen Marxens folgert:

»Die theoretische Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit gab er nicht in der Dissertation, sondern in einer Bemerkung im Anhang, wo er zeigte, daß die Notwendigkeit, als objektive Gesetzmäßigkeit und somit Vernunftmäßigkeit der Natur erkannt, die bewußte Einwirkung des Menschen auf diese ermöglicht.« [177]

Von einem Einwirken auf die Natur, von einem praktischen Verhalten, hat Marx nicht gesprochen. Der Begriff »Eigentum« enthält zwar das Verfügenkönnen über dasselbe, also könnte die Vernunft über die Natur verfügen, soweit sie ihr Eigentum ist. Aber im theoretischen Verhältnis tut sie es nur begreifend, wie auch aus Hegels Darstellung der Tätigkeit des endlichen Geistes hervorgeht:

»Die verschiedenen Stufen dieser Thätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das *Vorfinden* einer Welt als einer vorausgesetzten, das *Erzeugen* derselben als einer von ihm gesetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, – einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.« [178]

An anderer Stelle (im 2. Heft) bezieht sich Marx in einem ähnlichen Sinne auf

» ... die Schaffung, die Entstehung und inwendige Reduktion einer Welt durch den Gedanken ...« [179]

Von diesem durch und durch Hegelschen Standpunkt aus wendet sich Marx (ebenfalls im 2. Heft) sowohl gegen die auf Epikurs Prinzip und Methode fußende rationale Naturwissenschaft, als auch gegen die Religion:

»Das Altertum wurzelte in der Natur, im Substantiellen. Ihre Degradation, ihre Profanierung bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegenen Lebens; die moderne Welt wurzelt im Geist, und er kann frei sein Anderes, die Natur, aus sich entlassen. Aber ebenso ist umgekehrt, was bei den Alten Profanierung der Natur war, bei den Modernen Erlösung aus den Fesseln der Glaubensdienerschaft, und wovon die alte jonische Philosophie wenigstens dem Prinzip nach beginnt, das Göttliche, die Idee in der Natur verkörpert zu sehen, dazu muß die moderne rationale Naturanschauung erst aufsteigen.« [180]

Die Entgötterung der Natur, die gleichzeitig eine Vergeistigung der menschlichen Substanz bedeutete, des Wesens des Menschen, macht ihre Repräsentanten, die Aufklärer, zu Gefährten Marxens. Anderer-

seits aber wendet er sich gegen sie, weil sie die Natur nur endlich, dinghaft, nicht als »sich in sich entwickelnde Totalität« auffassen. Dies meint Hegel, wenn er sagt:

»... von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes.« [181]

Daß Hegel sich immer wieder gegen den Empirismus, als den in seiner Einseitigkeit verharrenden Verstand, gewendet hat, braucht hier nicht weiter nachgewiesen zu werden. – Aber auch Hegel hat das Aufklärertum, und gerade dasjenige Epikurs, gerechtfertigt [182], so daß also auch aus dieser Tendenz Marxens keine Wendung, zum Materialismus etwa, abgeleitet werden kann.

Die Natur als Verkörperung der Idee oder, was dasselbe ist, die Natur als das bloß Andere des Geistes betrachten – das ist der Hegelsche objektive Idealismus, der von Marx hier als Abschluß des Prozesses betrachtet wird, der die Ablösung von der Herrschaft der positiven Religion, der Mythologie und Theologie, bezeichnet. Der Kreis, den die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis immer wieder beschreibt – wenn auch immer höhere Stufen ersteigend –, hat sich so mit der Konkretisierung der abstrakten Prinzipien der ionischen Naturphilosophen wieder geschlossen. In diesem Prozeß muß Epikur eine bedeutende Stufe eingeräumt werden, weil seine Philosophie der herrschenden Mythologie den Boden entzog und so die Aneignung der Natur durch das Denken vorbereitete.

Auch die Tatsache, daß Marx materialistische Philosophen wie Gassendi, Bacon und d'Holbach studiert hatte – was aus den *Vorarbeiten*, den Anmerkungen zur Dissertation und dem *Brief an den Vater* hervorgeht –, ferner die Tatsache, daß er die Rittersche Kritik der Gesinnung Demokrits zurückweist [183], gestattet nicht, die spätere Wendung Marxens zum Materialismus hier zu antizipieren.

Die philosophische Konzeption eines Menschen, auch eines Marx, bildet sich nicht durch das Studium als solches, sondern aufgrund des individuellen Eros durch persönliche Erfahrungen im weitesten Sinne, also in der Praxis. Marxens Horizont, bzw. der Umkreis seiner Selbstbestimmung aber hatte sich in den Jahren nach seinem Übergang zu Hegel nicht so radikal erweitert, daß eine grundsätzliche Wendung in bezug auf den philosophischen Standpunkt begründet gewesen wäre. Daß Marx mit Epikurs Aufklärertum sympathisiert, charakterisiert seine Haltung gegenüber der Religion als Deutung des menschlichen Wesens, also seine allgemeinen weltanschaulichen Voraussetzungen, die in der Hegelschen Philosophie begründet sind, nicht aber seine

spezielle Konzeption in bezug auf den zeitlichen bzw. prinzipiellen Vorrang im Verhältnis des Denkens zum Sein.
Georg Lukács sieht diese Situation richtig, wenn er, im Hinblick auf die zuerst interpretierten Marxschen Bemerkungen [184], betont, daß Marxens Anliegen hier die Emanzipation des menschlichen Denkens von seinen religiösen Voraussetzungen gewesen sei:
»Für den Aufklärer Epikur liegt die Bedeutung der Naturerkenntnis darin, daß sie eine Befreiung des Menschen ist. In der Art, wie Marx diesen Kulminationspunkt des Epikureismus formuliert, kommt seine Sympathie mit dem Materialismus als Ideologie der menschlichen Emanzipation klar zum Vorschein.« [185]

4. Das vorstellende Bewußtsein und die Dialektik

Der eine rote Faden, der sich durch die *Vorarbeiten* hindurchzieht, ist die Auseinandersetzung mit dem vorstellenden Bewußtsein, das Marx vor allem in der Philosophie Epikurs und im gewöhnlichen Bewußtsein Plutarchs findet [186]. Sowohl Marx [187] wie Hegel [188] sehen Epikur als Philosophen, der hauptsächlich in Vorstellungen denkt.
Wir müssen uns hier darauf beschränken, Marxens Definition des vorstellenden Bewußtseins zu interpretieren und ihre Herkunft aus der Hegelschen Philosophie zu zeigen. Es ist dies aber erforderlich, um die ersten Ansätze der Religionskritik Marxens verstehen zu können, da, wie schon erwähnt, die Vorstellung die Form des Denkens ist, in welcher, nach Hegel, die Religion das Absolute anschaut.
Ferner wird uns dieser Abschnitt, wie der vorige, demonstrieren, in wie starkem Maße Marx in den ganzen *Vorarbeiten* noch dem Hegelschen Standpunkt, einem bloß theoretischen Verhalten, verhaftet ist und wie sehr er die Philosophie Epikurs, die Religion usw. unter diesem Gesichtspunkt analysiert.
Wir haben für die Interpretation diejenige Stelle aus dem 2. Heft der *Vorarbeiten* ausgewählt, an der Marx das Wesen des vorstellenden Bewußtseins erläutert. Ausgehend von Epikurs Ansicht über die Entstehung und die Bestimmtheit der Welt im *Brief an Pythokles* [189], meint Marx, die »Grenze« dieser Welt sei bei Epikur ebensowenig bestimmt wie ihre »spezifische Differenz«. (Epikur läßt alle der sinnlichen Erfahrung nicht zuwiderlaufenden Erklärungen zu.) Er schließt daraus:
»Es ist also weiter nichts gesagt, als daß es die Vorstellung der Rückkehr einer Totalität von Unterschieden in unbestimmte Einheit, d. h.

die Vorstellung ›Welt‹ im Bewußtsein gebe, im gemeineren Denken sich vorfinde. Die Grenze, der spezifische Unterschied, damit die Immanenz und Notwendigkeit dieser Vorstellung sei nicht begreifbar; daß diese Vorstellung da sei, könne begriffen werden, nämlich tautologiae halber, weil sie da ist. Für das Unbegreifbare wird also das, was erklärt werden soll, die Schaffung, die Entstehung und inwendige Reduktion einer Welt durch den Gedanken, und für die Erklärung wird das Dasein dieser Vorstellung im Bewußtsein ausgeben.«[190]

Im Bewußtsein sind zunächst Vorstellungen vorhanden, Bilder, ein angeschautes Sinnliches. Bei Hegel ist die Vorstellung die

»Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Daseyn ...«[191]

Es gehört also zur Vorstellung der sinnliche oder geistige, aus der Anschauung gewonnene Stoff, der von mir in Form des Bildes gedacht wird und von dem ich weiß, daß ich ihn denke[192]. In der Form des Bildes liegt schon, daß der Gegenstand unmittelbar, nur auf sich bezogen, in mir existiert. Die Notwendigkeit der Vorstellung ist nun in ihren Grenzen, in ihren besonderen Unterschieden zu anderen, also in ihren Beziehungen d. h. Abhängigkeiten zu suchen. Wenn diese Verhältnisse nicht gezeigt werden, bleiben die verschiedenen Gegenstände der Vorstellung oder die verschiedenen Vorstellungen zueinander in einem bloß unmittelbaren Verhältnis. Aus der in Wirklichkeit vorhandenen Vermittlung wird eine nur einfache Beziehung auf sich selbst; aus den wesentlichen Beziehungen werden bloß äußerliche; weil der Grund des Inhalts nicht bezeichnet wird, wird der Zusammenhang, in dem der letztere steht, ein bloß zufälliger, eine Synthese[193].

Der Inhalt bleibt so ein gegebener, der eben einfach so ist, getrennt von uns; nur der Form nach gehört der Gegenstand bereits dem Denken an[194]. Dieses Gegebene, diese Voraussetzung kann das vorstellende Bewußtsein nicht auflösen. Es erklärt die Vorstellungen, indem es sich darauf beruft, daß sie vorhanden sind. So wird das Wissen zu einer bloß subjektiven Gewißheit[195], die dem vorstellenden Bewußtsein allerdings geradezu als Wahrheit gilt.

Marx zieht nun eine Parallele zur zeitgenössischen Religion:

»Es ist dasselbe, als wenn man sagt, es sei beweisbar, daß es einen Gott gebe, aber seine differentia specifica, quid sit, das Was dieser Bestimmung sei unerforschlich.»[196]

Die Religion hat, diese Tendenz spricht Marx hier aus, ihren Inhalt, die wesentlichen Gedanken, aufgegeben und sich auf Gott als ein bloß unmittelbar Bestimmtes zurückgezogen. – So hat Marx Epikur auch mit den »Frömmlern« verglichen[197]. – Gott ist zu einer nur subjekti-

ven, durch das Gefühl begründeten Autorität geworden. Bei Hegel finden wir eine ähnliche Darstellung, in welcher er noch darauf hinweist, daß es auch nicht genüge, Bestimmungen Gottes zu haben, sondern daß »die Notwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen« gewußt werden müsse [198].
Marx fährt dann fort:
»Wenn ferner Epikur sagt, die Grenze könne auf jede Art gedacht werden, d. h. jede Bestimmung, die wir sonst an einer wirklichen Grenze unterscheiden, könne ihr zugelegt werden, so ist die Vorstellung Welt nichts als die Rückkehr in eine unbestimmte, also auf jede Weise bestimmbare sinnliche Einheit, oder allgemeiner, da die Welt eine unbestimmte Vorstellung des halb sinnlich, halb reflektierenden Bewußtseins ist, so ist also die Welt in diesem Bewußtsein mit allen anderen sinnlichen Vorstellungen zusammen und von ihnen begrenzt, ihre Bestimmtheit und Grenze ist also so vielfach als diese sie umlagernden sinnlichen Vorstellungen, jede derselben kann als ihre Grenze und so als ihre nähere Bestimmung und Erklärung angesehen werden. Das ist das Wesen aller epikureischen Erklärungen und um so wichtiger, da es das Wesen aller Erklärungen des vorstellenden, in Voraussetzungen gefangenen Bewußtseins ist.« [199]
Die Vorstellung bleibt also eine unbestimmte Einheit, da jede andere Vorstellung zu ihrer Erklärung verwendet werden kann. Dies geschieht dann mittels der Analogie, die Marx, in Anlehnung an Hegel, auch an anderer Stelle als die Methode des vorstellenden Bewußtseins bezeichnet hat [200]. Da die Gegenstände der Vorstellung vereinzelt gegeneinander stehen, nicht aufeinander bezogen sind, oder dies nur in äußerlicher, synthetischer Weise, bleiben auch die widersprüchlichen Beziehungen unsichtbar. Hegel sagt dazu:
»Das Vorstellen hat daher wohl allenthalben den Widerspruch zu seinem Inhalte, kommt aber nicht zum Bewußtseyn desselben; es bleibt äußerliche Reflexion, die von der Gleichheit zur Ungleichheit, oder von der negativen Beziehung zum Reflektirtseyn der Unterschiedenen in sich, übergeht. Sie hält diese beiden Bestimmungen einander äußerlich gegenüber und hat *nur sie*, nicht aber das *Uebergehen*, welches das Wesentliche ist, und den Widerspruch enthält, im Sinne.« [201]
Die Vorstellung erfaßt wohl Unterschiede, aber eben nur als unmittelbar Verschiedene, nicht als ineinander Reflektierte. Das meint Marx, wenn er oben von der »Rückkehr einer Totalität von Unterschieden in unbestimmte Einheit« spricht. So können auch die wesentlichen

Verhältnisse des Gegenstandes nicht erklärt werden; erfaßt wird nur »das unbestimmte *Wesen* oder das *Ohngefähr* desselben«, wie Hegel sagt [202].

In der Involution mit dem Sinnlichen – welches das Einzelne, Äußerliche, Zufällige bezeichnet – befangen, kann das Resultat des vorstellenden Bewußtseins nicht ein Allgemeines sein, welches das Einzelne in sich aufgehoben hätte; das vorstellende Bewußtsein kommt also nicht zum Begriff, nicht zum Begreifen der Erscheinungen. Als Art und Weise des Erklärens bleibt somit bloß das Ableiten einer Vorstellung aus fast beliebigen anderen, das Vergleichen.

Wenn man dabei berücksichtigt, daß der Stoff der Vorstellung sowohl aus dem Sinnlichen wie aus dem Denken genommen sein kann, wie Hegel sagt [203], so wird man sich bewußt, daß das vorstellende Bewußtsein nicht nur die Denkform der Religion und der älteren Philosophie darstellt. Es gibt auch in der modernen Wissenschaft Erscheinungen, die sich so in die Fakten, als reine Fakten, in die Verallgemeinerungen, als bloße Vergleiche, vergraben haben, daß sie in diesem Halbdunkel notwendigerweise die Doktrin der Unerkennbarkeit des Wesens der Phänomene und Prozesse entwickeln mußten. Diese Konformation mit der Empirie, mit der Geschichte als bloßer Erscheinung, hat dann ihren schönsten Ausdruck in dem Bekenntnis gefunden, daß das Erkennen wesentlicher Beziehungen eine philosophische Schrulle sei.

Marx zieht wieder die Parallele zur Theologie:

»Ebenso verhält es sich bei den Modernen mit Gott, wenn ihm Güte, Weisheit etc. zugeschrieben wird. Jede dieser Vorstellungen, die bestimmt sind, kann als Grenze der unbestimmten Vorstellung Gott, die zwischen ihnen liegt, betrachtet werden.« [204]

Das Wesen Gottes, und schon gar sein Begriff, bleibt unbestimmt, weil die Notwendigkeit des Zusammenhanges der Gott angehefteten Prädikate unter sich und mit ihrem Subjekt nicht enthüllt wird; die Prädikate werden dabei verselbständigt, was schon ihre Umwandlung in Substantiva andeutet. Anläßlich seiner Bemerkungen über die Dialektik der sinnlichen Gewißheit sagt Marx:

»Also, sagt Plutarch, müßte man von jeder Eigenschaft sagen, daß sie nicht mehr ist als nicht ist; denn das ändert sich, je nachdem einer affiziert wird. Allein seine Frage zeigt schon, daß er die Sache nicht versteht. Er spricht von dem festen Sein oder Nichtsein als Prädikat. Aber das Sein des Sinnlichen ist vielmehr, kein solches Prädikat zu sein. Kein festes Sein oder Nichtsein. Wenn ich diese also trenne, so trenne ich gerade, was in der Sinnlichkeit nicht getrennt ist. Das

gewöhnliche Denken hat immer abstrakte Prädikate fertig, die es trennt von dem Subjekt. Alle Philosophen haben die Prädikate selbst zu Subjekten gemacht.« [205]

Diese Notiz Marxens hat zu allerlei Mutmaßungen Anlaß gegeben. Unter Hinweis auf Marxens Analyse der Subjekt-Prädikat-Vertauschung in seiner *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* [206] bemerkte Siegfried Landshut:

»Der Grundsatz, von dem aus die Kritik an Hegel ansetzt, war, wie gesagt, schon in einem Satz der Doktordissertation ausgesprochen: ›Alle Philosophen haben die Prädikate selbst zu Subjekten gemacht.‹ Das Verhältnis von Prädikat zum Subjekt und umgekehrt wird nun zum Angelpunkt der Auseinandersetzung mit Hegel gemacht.« [207]

Ist das noch relativ vorsichtig ausgedrückt – ähnlich auch bei Erich Thier [208] –, so formuliert es Karl Hugo Breuer schon wesentlich anspruchsvoller:

»Die Kritik der Subjekt-Prädikat-Vertauschung findet sich bei Marx schon in der Dissertation«. Und mit Bezug auf die von uns oben zitierte Notiz Marxens: »Der kritische Gedanke, den Marx hier ausspricht, ist von Feuerbach in die Religionsphilosophie hineingetragen worden; und zwar läßt er sich in den Feuerbachschen Schriften bis auf die erste Fassung der ›Gedanken über Tod und Unsterblichkeit‹ zurückverfolgen. ›Geist, Selbstbewußtsein sind nur subjektive Bestimmungen, Prädikate, die das Subjekt von Gott aussagt‹, so faßt Feuerbach eine weite Darstellung dieses Phänomens der Verlegung menschlicher Prädikate in das Wesen Gottes zusammen.« usw. [209]

Aber Breuer selbst muß sofort zugeben, daß die Kritik der Subjekt-Prädikat-Vertauschung »nach der Dissertation bei Marx ganz verstummt« [210], bis sie dann in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* zentrale Bedeutung gewinnt. Das hindert Breuer jedoch nicht, die oben zitierte Notiz Marxens auch noch mit Feuerbachs *Kritik der Hegelschen Philosophie* zu verbinden [211], wobei er Feuerbachs Versuch, das einzelne Ding zum Subjekt zu machen, für die Marxsche Position ausgibt.

Wogegen wir uns wenden müssen, ist, daß die Kritik der Subjekt-Prädikat-Vertauschung in den *Vorarbeiten* mit der gleichen Erscheinung in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* identifiziert oder überhaupt in eine unmittelbare Beziehung gebracht wird. Marx wendet sich in den *Vorarbeiten* dagegen, daß von einem fixen Sein oder Nichtsein als Prädikat des Subjekts, des Zugrundeliegenden, gesprochen wird. »Das Sein des Sinnlichen ist vielmehr«, kein solches »festes Sein oder Nichtsein«, sondern dieses Sein ist das Übergehen seiner

Momente ineinander im Prozeß, so wie Marx vorher von dem »schwankenden Prozeß« spricht, den »das Ganze der sinnlichen Gewißheit« darstellt [212].

Das vorstellende Bewußtsein ist es, welches diese sich widersprechenden und dadurch eine Einheit bildenden Bestimmungen aus ihrem objektiven Zusammenhange reißt, verselbständigt, sie abstrahiert von dem Subjekt, wie wir oben gezeigt haben.

Auch in seinen Bemerkungen zu Exzerpten aus Aristoteles' *De anima* hatte Marx das Vorstellen als synthetisierendes Denken klassifiziert [213], was der Hegelschen Gleichsetzung von Vorstellung und Synthese, d. h. bloßer Zusammensetzung sonst selbständiger Bestimmungen, entspricht [214]. – Das Subjekt aber des Seins und Nichtseins ist die Idee, die »sich in sich entwickelnde Totalität«, die Hegel mit Gott identifiziert:

»Auch Prädicate reichen zur Bestimmung nicht aus, am wenigsten *einseitige* und nur *vorübergehende*. Sondern, was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die *Bewegung*. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott.« [215]

Es gibt auch in den *Vorarbeiten* keine Anhaltspunkte dafür, daß Marx etwa schon den Menschen als Subjekt der Bewegung Gott gegenüberstellen würde. Er identifiziert im Gegenteil das »Göttliche« wiederholt mit der Idee [216]. So fällt also jede Behauptung eines Zusammenhangs der *Vorarbeiten* mit der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* – in dieser Hinsicht – dahin. Dort wird sich Marx dann dagegen wenden, daß Hegel die Idee subjektiviert habe, was aber jetzt nicht zu erörtern ist.

Der letzte Satz Marxens in der oben zitierten Notiz:

»Alle Philosophen haben die Prädikate selbst zu Subjekten gemacht«,

kann sich so nicht auf Hegel beziehen, da dieser in allen Entwicklungen nur ein Subjekt, nämlich die Idee, auf ihren verschiedenen Stufen, hatte gelten lassen. Gerade Hegel hatte gezeigt, wie die Unterschiedenen im Urteil, Subjekt und Prädikat, durch das spekulative Denken als ineinander übergehend begriffen werden, während das vorstellende Denken dadurch in seinem Demonstrieren mit Hilfe der einzelnen Prädikate oder Akzidenzen gehindert wird [217].

Marx hat in seiner Kritik des vorstellenden Bewußtseins immer wieder die Alternative gezeigt: das Denken, welches das Einfache der Vorstellung auflöst [218]. Wesentlich bleibt, daß die Vorstellung in der einen oder anderen Weise zwischen Anschauung und Denken hin und her schwankt und so den Zustand bezeichnet, in dem die totale Ver-

senkung in das Natürliche nicht mehr und das Erkennen der Wesenheiten durch den Verstand noch nicht existiert.
Der Gegensatz des von Voraussetzungen beherrschten Bewußtseins zum dialektischen – bzw. bei Hegel auch zum spekulativen – Denken manifestiert sich aber vor allem im Gegensatz der Religion zur Philosophie. So hat Hegel die Vorstellung zwar, natürlicherweise, in seiner *Philosophie des Geistes* untersucht[219], hier aber im wesentlichen auf ihre Elemente hin. Er gibt an dieser Stelle nur verstreute Hinweise auf die Unterschiede zwischen der Vorstellung und den anderen Formen des Denkens. Das Verhältnis des vorstellenden Bewußtseins zu Anschauung und Denken hat er – außer in seinen logischen Darlegungen – bezeichnenderweise in der *Religionsphilosophie* und im Abschnitt »Die offenbare Religion« in der *Phänomenologie des Geistes*[220] erläutert; dann aber auch in der Einleitung zur *Geschichte der Philosophie,* und hier im Abschnitt über das Verhältnis von Philosophie und Religion[221]. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, welche Alternativlösung Marx – in dieser Periode – und Hegel der positiven Religion gegenüberzustellen haben.

5. Religion und philosophische Weltanschauung

Marx hat den größten Teil des 3. Heftes der *Vorarbeiten,* wie schon erwähnt, seiner Dissertation als Anhang beigefügt, weil die Polemik Plutarchs gegen Epikurs Theologie »das Verhältnis des theologisierenden Verstandes zur Philosophie sehr treffend an sich darstellt«, wie er in der Vorrede zur Dissertation begründet[222]. Der Bedeutung entsprechend, die Marx diesem Thema beigemessen hat, müssen wir darauf eingehen, nicht des Verhältnisses Plutarch – Epikur wegen, sondern um zu zeigen, welche Position Marx – im Gefolge Hegels – zu dieser Zeit gegenüber der positiven Religion eingenommen hat.
Da wir den Begriff der Religion nicht aus irgendeiner Erklärung ableiten, die ihm dieser oder jener Denker vindiziert hat, da wir ferner dazu neigen, bei historischen Erscheinungen von deren Existenz in der Geschichte und von ihrer Besonderheit auszugehen, verstehen wir in dieser Interpretation die Religion immer als die positive Religion der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Inwieweit Hegel, und mit ihm Marx, den damaligen Begriff der Religion mit anderem Inhalt füllen, wird sich zeigen.
Die Auseinandersetzung Marxens mit der Religion zieht sich eben-

falls, wie die mit dem vorstellenden Bewußtsein, wie ein roter Faden durch die *Vorarbeiten* [223]. Wir haben Ausführungen Marxens zu drei zentralen Themen dieses Problemkreises ausgewählt: das Verhältnis des Menschen zu Gott, die Erzeugung der Welt und der Prozeß der Aufhebung der Religion durch das Denken. Die Hauptstellen für unsere Interpretation befinden sich im 3., 4. und 2. Heft [224]. Wir können diese Themen allerdings nur soweit verfolgen, wie sie von Marx entwickelt werden. Die Interpretation wird erst anhand der Dissertation (im Abschnitt C, 2) weiter fortgeführt werden können.

a) *Das Verhältnis des Menschen zu Gott*

Marx geht hier aus von der Verständnislosigkeit Plutarchs gegenüber dem Bemühen Epikurs, sich von der Furcht vor Gott zu befreien, gegenüber der

»Angst des freien Geistes vor einem persönlichen allmächtigen, die Freiheit in sich absorbierenden, also von sich ausschließenden, Wesen . . .« [225]

Plutarch kennt nur die sinnliche Furcht der »Vielen« vor Gott, die durch jene von Verbrechen, aus Angst vor Strafe, abgehalten werden [226]. Dazu bemerkt Marx:

»Also durch diese sinnliche Furcht werden sie beschützt vor dem Bösen, als wenn diese immanente Furcht nicht das Böse wäre? Was ist denn der Kern des empirisch Bösen? Daß der Einzelne in seine empirische Natur gegen seine ewige Natur sich verschließt; aber ist das nicht dasselbe, als wenn er seine ewige Natur von sich ausschließt, sie in der Form des Beharrens der Einzelheit in sich, der Empirie faßt, also als einen empirischen Gott außer sich anschaut?« [227]

Die Furcht vor einem höheren Wesen, welches die Verstöße gegen geltende Gesetze bestraft, diese Furcht ist selbst das Böse, und zwar das daseiende Böse, im Unterschied zum Bösen als Moment und damit Aufgehobenen in der göttlichen Idee, das so nur noch das Negative ist, wie es bei Hegel heißt [228]. Das daseiende Böse ist auch bei Hegel das Sich-Vereinzeln, das Sich-Abtrennen vom Allgemeinen [229]. Die Furcht, sagt nun Marx, ist deshalb das Böse, weil der Mensch in ihr seine ewige Natur außer sich hat, als bestimmte empirische Götter, wie z. B. die griechischen Gottheiten.

»Indem in der Furcht, und zwar einer inneren, nicht zu löschenden Furcht, der Mensch als Tier bestimmt ist« [230],

sagt er weiter unten. In dieser Furcht ist der Mensch also in seine

konkrete Natürlichkeit zurückgefallen, in die Abhängigkeit von einer außer ihm seienden Macht. Warum soll nun diese Furcht vor dem jenseitigen Gott das Böse sein? Weil, wie Hegel sagt, das konkrete Natürlichsein des Menschen das Böse ist[231], dasjenige eben, was der Mensch zu überwinden hat.

Marx hat in seinen erhalten gebliebenen Anmerkungen zum Anhang zur Dissertation für den hier interpretierten Abschnitt »Die Furcht und das jenseitige Wesen« Zitate aus dem *Système de la nature* von Paul-Henry d'Holbach angeführt. In dem ersten dieser Zitate spricht d'Holbach von dem notwendigen Zusammenhang der Gottesvorstellungen mit der Furcht vor den in diesen Vorstellungen verkörperten Wesenheiten[232]. Aus diesem späteren Zusatz wäre also zu schließen, daß Marx den Prozeß, in welchem der Mensch sein absolutes Wesen in ihm fremden Gottesgestalten sich gegenüberstellt, als einen durch die menschliche Erfahrung bedingten Prozeß betrachtet. Er beginnt also, den Prozeß der Entstehung der Religion in seine Überlegungen einzubeziehen. Dies aber erst in der Arbeit an der Dissertation.

Richtet sich aber die Kritik Marxens nur gegen die Vorstellung eines empirischen Gottes? Sie richtet sich überhaupt gegen die Existenz der »ewigen Natur« des Menschen, seines Wesens, außerhalb, unabhängig von ihm selbst, von seiner wirklichen Existenz. Diese jenseitige Gottesvorstellung ist aber der Gott der Religion überhaupt. Wir haben schon (im vorigen Abschnitt) darüber gesprochen, daß Hegel Gott und Idee identifiziert, und davon, daß auch Marx das Göttliche als »die Idee des Guten«[233] und »die objektive Gewalt« als »die ewige Macht der Idee«[234] bezeichnet. Gott wird sowohl bei Hegel wie auch in den *Vorarbeiten* als ein der natürlichen und geistigen Entwicklung Zugrundeliegendes, als ihr Inneres und zugleich als ein Sich-in-ihr-Entäußerndes, als diese ganze Entwicklung selbst, als die Idee, begriffen. Das aber bedeutet, obwohl der Name »Gott« beibehalten wird, die Abkehr vom religiösen Gedanken eines absoluten Wesens, das außerhalb der Welt existiert.

So charakterisiert Hegel das Wesen der Religion:

»Gott ist als Idee ein Subjectives für ein Objectives und Objectives für ein Subjectives. Wenn sich das Moment der Subjectivität weiter bestimmt, so daß der *Unterschied* gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjective Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt und beides steht sich zunächst so gegenüber, daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie noch mit dem Gegen-

satz behaftet ist, nicht die wahrhafte; der subjectiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstand noch ein *Anderes* und die Beziehung auf denselben ist nicht Selbstbewußtseyn. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch die *Beziehung* vorhanden, daß das Endliche in seiner Absonderung sich als das *Nichtige* weiß und seinen Gegenstand als das Absolute, als seine *Substanz*. Hier findet zunächst das Verhältnis der Furcht gegen das absolute Object statt,... Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende... Diese *Einheit, Versöhnung,* Wiederherstellung des Subjects und seines Selbstbewußtseyns, das positive Gefühl des Theilhabens, der Theilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Cultus aus.«[235]

Gott, oder die Idee, ist also zugleich Substanz und das Wissen »von seinem Wesen«[236], davon, daß diese Substanz die eigene des Menschen ist; aber diese Einheit des Subjektiven und Objektiven wird erst im Kultus hergestellt. In seinem unmittelbaren Dasein ist der Mensch von seinem Wesen unterschieden, das endliche Subjekt hat das Unendliche nur zum Gegenstand seiner Vorstellung, das menschliche Nachdenken über Gott ist nicht Nachdenken über den Menschen selbst. Aus dieser Trennung von seinem Wesen erwächst die Furcht des Endlichen, das sich seiner Ohnmacht gegenüber der absoluten Macht bewußt ist. Dieser Standpunkt ist aber nicht die Wahrheit[237]. Die Religion kann jedoch erst im Kultus die beiden Seiten miteinander vermitteln. Nur im Kultus gelingt es dem religiösen Menschen, seines Wesens als seiner selbst bewußt zu werden, seinen Begriff zu verwirklichen. Und um keinen Zweifel daran zu lassen, daß er alle Religionen gemeint habe, fügt Hegel hinzu:

»Diese Seite des Selbstbewußtseyns, als des Cultus und die Seite des Bewußtseyns oder der Vorstellung werden hier aber immer auf jeder Stufe der Religion sich *entsprechend* finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das *Bewußtseyn* bestimmt ist, so ist auch das Verhältniß des Subjects zu ihm oder so ist auch das *Selbstbewußtsyen* im Cultus bestimmt;...«[238]

Auch Marx drückt diese Bedeutung des Kultus aus:

»Es ist das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern als das Dasein der Freude des Individuums, die gebetet wird.«[239]

Dabei tritt aber das Individuum nicht als dieses bestimmte, einzelne, sondern als Individuum als solches auf, wie Marx vorher feststellt. Und er lobt an Epikur, daß dieser nichts Gutes kenne, »was für den

Menschen außer ihm läge«[240], daß also das menschliche Wesen bei ihm als ein Immanentes bestimmt sei – als der Weise in seiner Ataraxie – wenn auch in der unzulänglichen und sich widersprechenden Form der bloß einzelnen Person.

So wie Hegel Gott als das – aber nur im Kultus als eigenes gewußte – Wesen des Menschen behauptet hatte[241], so hat er wiederholt darauf hingewiesen, Gott existiere nur als vermittelt durch den Menschen, sei also für sich genommen nichts[242]. Er zitiert dabei auch Meister Eckehart:

»Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht.«[243]

Es ist also nicht zu verwundern, daß Marx die Gottesvorstellung der Religion als Vorstellung des menschlichen Wesens, aber in entäußerter Form, kritisieren kann. Dieser areligiöse Inhalt des Gottesbegriffes bei Hegel ist nicht nur von Marx gesehen worden. Hier soll zunächst nur Heinrich Heine zitiert werden. Schon 1844 hatte er geschrieben:

»So verstand ich auch erst spät, warum er (i. e. Hegel, G. H.) in der Philosophie der Geschichte behauptet hatte: das Christentum sei schon deshalb ein Fortschritt, weil es einen Gott lehre, der gestorben, während die heidnischen Götter von keinem Tode etwas wußten. Welch ein Fortschritt ist es also, wenn der Gott gar nicht existiert hat!«[244]

Und in seinen *Geständnissen* erinnerte er sich:

».... daß allen diesen Gottlosigkeiten die Hegelsche Philosophie den furchtbarsten Vorschub geleistet ... Ich war jung und stolz, und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, daß nicht, wie meine Großmutter meinte, der liebe Gott, der im Himmel residiert, sondern ich selbst hier auf Erden der liebe Gott sei ... War ich doch selber jetzt das lebende Gesetz der Moral und der Quell alles Rechts und aller Befugnis.«[245]

Es hat den Anschein, als habe Marx in seiner Religionskritik, und damit in der Auffassung des menschlichen Wesens, jedenfalls in den *Vorarbeiten*, nur den Hegelschen Standpunkt expliziert. Nun findet sich im 1. Heft aber eine kurze Notiz über Epikurs Staatslehre, in der Marx den Staat als »geistige Natur« bezeichnet[246]. Könnte diese Bemerkung darauf hindeuten, daß Marx schon 1839 selbständig begonnen habe, die wesentlichen Beziehungen in der gesellschaftlichen Organisation des Menschen zu suchen?

Aber bereits Hegel hatte die Sittlichkeit als »zweite Natur«, als Begriff des Menschen charakterisiert[247], und der Staat war ja für ihn »die selbstbewußt sittliche Substanz«[248], also das Bewußtsein der eigenen wesentlichen Verhältnisse. Es gibt noch einen weiteren Hin-

weis dafür, daß schon Hegel die gesellschaftliche Organisation als den Ort in Betracht gezogen hatte, an welchem der Mensch sich mit seinem Wesen versöhnen könne. Hegel hatte nämlich in seiner *Religionsphilosophie* das Verhältnis des Staates zur Religion als drittes und damit vereinigendes Moment des Kultus dargestellt [249]. Und dieser Kultus ist für ihn die praktische Seite des Verhältnisses von Mensch und Gott, die Tätigkeit, in der die Entzweiung aufgehoben wird,
»der ewige Proceß des Subjects, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen«. [250]
Aber obgleich er hier die Religion als Substanz des Staates, also die Vorstellung des absoluten Wesens als Grundlage der gemeinschaftlichen Tätigkeit proklamierte, kam er doch in diesem Abschnitt nicht darüber hinaus, die verschiedenen Formen der Entzweiung von Religion und Staat zu schildern. Sein offensichtlicher Versuch, auf die Frage nach dem Wesen des Menschen und dem Verhältnis des Selbstbewußtseins zu ihm im Bereich der gesellschaftlichen Organisation eine Antwort zu finden, oder zumindest diesen Bereich in die Problemstellung einzubeziehen, ist also erfolglos geblieben. Zu stark klafften die Mächte seiner Zeit, Religion und Staat, auseinander; zu machtlos war die Philosophie, als daß sie sich die Aufgabe hätte stellen können, die Vorstellung vom absoluten Wesen mit diesem Wesen als Inhalt des Selbstbewußtseins in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu vereinen. Marx aber war diese Fragestellung – das zeigt seine Bemerkung vom Staat als »geistiger Natur« – bewußt geblieben.

b) *Die Erzeugung der Welt*

Schon im 2. Heft hatte Marx anläßlich seiner Kritik der epikureischen Weltkonstruktion, die wir in bezug auf das vorstellende Bewußtsein teilweise interpretiert haben (siehe Abschnitt B, 4), die grundsätzliche Bedeutung dieses Themas umrissen:
»Merkwürdig für die Methode der epikureischen Anschauung ist die *Schaffung der Welt*, ein Problem, aus dem immer der Standpunkt einer Philosophie ersehen werden kann; denn er bezeichnet, wie der Geist in ihm die Welt schafft, das Verhältnis seiner Philosophie zur Welt, die schöpferische Potenz einer Philosophie.« [251]
Wie also ein Denker die Erzeugung der Welt – als Einheit des Geistigen und Natürlichen [252] – sieht, so ist auch sein Standpunkt, und dieser drückt die schöpferischen Potenzen des Denkens aus, sagt Marx. Daß es hier nicht um Erschaffung oder Ewigkeit der materiellen Welt

als solcher geht, liegt auf der Hand. Wie der Geist die äußerliche, empirische Welt der einzelnen Tatsachen in Gedanken verwandelt, in ihrer Transformation in Allgemeines sie wieder erzeugt, das ist das Wesentliche für Marx (wie auch für Hegel), da sich alle wirkliche Entwicklung nur im Denken vollzieht.

Welches Verhältnis kann das Denken zur Totalität der Welt haben? Es kann sich anschauend, vorstellend oder denkend verhalten. In unserer Erörterung des vorstellenden Bewußtseins haben wir diese für Marx, jedenfalls in dieser Periode, wie für Hegel wesentlichen Unterschiede herausgearbeitet. Dieses unterschiedene Verhalten konstituiert aber den Standpunkt, die Weltanschauung. Nur in der Theorie wird die Welt wieder erzeugt, verändert. Die schöpferische Potenz einer Philosophie drückt sich also in der Bestimmtheit ihres theoretischen Verhaltens zur Welt aus. Zu einem anderen Verhalten, dem praktischen, hat Marx bisher noch keinen Zugang gefunden.

Nun zieht Marx im 4. Heft eine Verbindungslinie zwischen Epikur und den modernen theologischen Richtungen im Hinblick auf den Schöpfungsgedanken:

»Es ist bekannt, daß bei den Epikureern der Zufall die herrschende Kategorie ist. Eine notwendige Konsequenz davon ist, daß die Idee nur als *Zustand* angeschaut wird; der Zustand ist das an sich zufällige Bestehen. Die innerste Kategorie der Welt, das Atom, seine Verknüpfung etc. ist deswegen in die Ferne geschoben, wird als ein verflossener Zustand betrachtet. Dasselbe findet man bei den Pietisten und Supranaturalisten. Die Schöpfung der Welt, die Erbsünde, die Erlösung, all dieses und alle ihre gottseligen Bestimmungen, wie das Paradies etc., ist nicht eine ewige, an keine Zeit gebundene, immanente Bestimmung der Idee, sondern ein Zustand. Wie Epikur die Idealität seiner Welt, die Leere, aus ihr hinausschiebt in die Weltschöpfung, so verkörpert der Supranaturalist die Voraussetzungslosigkeit, die Idee der Welt im Paradies.« [253]

Die Zufälligkeit als Reflexionsform der epikureischen Philosophie wird uns noch beschäftigen, wenngleich auch nur in Hinblick auf Marxens Charakterisierung des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins (siehe Abschnitt C, 1). Auch mit dem Urteil Marxens über die Ansicht Epikurs von der Entstehung der Welt – sei dieses nun berechtigt oder nicht – können wir uns nicht befassen. Es darf uns hier, wie überall, nur um das Wesentliche des Marxschen Standpunktes selbst zu tun sein.

Der Zustand, d. h. eine fixe, selbständige Existenz, ist das an sich zufällige Bestehen, weil das Notwendige, eben die Bewegung, das

Auflösen der Zustände ist. Aber er ist nur das an sich zufällige Bestehen, d. h. seiner Möglichkeit nach, oder von uns aus gesehen, weil er für sich, in seiner Wirklichkeit, selbstverständlich seine Notwendigkeit in sich trägt. (Es braucht nicht nachgewiesen zu werden, daß Marx hier die Dialektik Hegels wiedergibt.)
Das Wesentliche ist für uns: Weltschöpfung, Erbsünde usw. sind für Marx ewige, immanente Bestimmungen der Idee, wobei Ewigkeit als »aufgehobene Zeit«, wie bei Hegel [254], verstanden wird. Bei diesem heißt es in bezug auf die Erschaffung der Welt:
»Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt, und ist ewig erschaffen worden; dieß kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor. Erschaffen ist die Thätigkeit der absoluten Idee; die Idee der Natur ist, wie die Idee als solche, ewig.« [255]
Das Ewige ist die Idee und die ihr immanenten Bestimmungen, nicht das Endliche oder das Materielle als solches. Erschaffen, Erzeugen ist die Tätigkeit des identischen Subjekt-Objekts, wobei die Idee nach der einen Seite hin das Bewußtwerden, Begreifen der Bewegung darstellt, nach der anderen Seite hin aber die Bewegung selbst, also Gegenstand des Begreifens ist. Die Welt als zugrundeliegender, tätiger Gedanke wird also in Gedanken wieder erzeugt, die Bewegung wird ihrer selbst bewußt. Es ist dies die Konzentration der objektiv-idealistischen Haltung, die durch radikales Ausklammern des Materiellen als solchem, als eines bloß Einzelnen, Zufälligen, Äußerlichen, die Einheit von Subjekt und Objekt, das Erfassen der Totalität ermöglicht, aber nur in Gedanken, nur an sich.
Nur so kann die Idealität, das Aufheben des Natürlichen, des Materiellen, als völlige Voraussetzungslosigkeit gefaßt werden. »Der Boden der Welt«, sagt Marx im 1. Heft, ist das »Nichts« [256]. Daher muß auch eine »Idee« sein, die als die Substanz auftritt, und daher auch die Übertragung des Gottesbegriffes auf diese Idee bei Hegel und Marx, wie wir oben gesehen haben, weil das Verhältnis zu dem tatsächlich Zugrundeliegenden nur umgangen, nicht wirklich reproduziert wird. Es wird das Bewegen betrachtet, nicht aber das Sich-Bewegende.
Marx vergleicht (in der interpretierten Stelle) Epikur mit den Pietisten und den Supranaturalisten, d. h. mit denen, die das Gefühl zum Kriterium ihres Wissens von Gott machen, und denen, die an eine übernatürliche, durch Vernunft nicht zu begreifende Offenbarung glauben, als den beiden – neben dem Rationalismus – hauptsächlichen Strömungen der zeitgenössischen Religion. Beide sehen die Idealität nicht in der Welt, im totalen Prozeß, sondern verlegen sie in einen vor der bestehenden, gegenwärtigen und vergangenen, Welt liegenden

Zustand, in die Schöpfung. Die Idealität wird bei ihnen, als bloße Tätigkeit des isolierten Gottes zu einer die Welt transzendierenden Erscheinung. Daher hat Marx auch das Christentum als »vollendete Philosophie der Transzendenz« bezeichnet[257], womit er den wesensmäßigen Zusammenhang der vorhegelschen Philosophie, als im vorstellenden Bewußtsein befangen, mit dem Christentum ausdrücken wollte.

Hegel hatte die Religion, in ihrem allgemeinen Begriff, als »Selbstbewußtseyn Gottes« – was keine Definition ist, da die Vorstellung »Gott« nicht aufgelöst wird – und, schon gedankenmäßiger, als »Bewußtseyn des absoluten Wesens« definiert[258]. Man sieht: Während Hegel – um seines Strebens nach Versöhnung von Philosophie und Religion willen – in der allgemeinen Definition nur das Moment der noch nicht vollzogenen totalen Vereinigung von Bewußtsein und absolutem Wesen betont, kann Marx in einer solchen allgemeinen Definition den wesentlichen Unterschied zwischen der vorhegelschen Philosophie und christlichen Religion einerseits und der modernen, d. h. Hegelschen Philosophie andererseits aussprechen. Dort, das meint Marx, eine »Philosophie der Transzendenz« – hier eine Philosophie, für die außer der Welt und ihrer Bewegung in sich selbst, also der absoluten Idee, nichts existiert.

Damit ist auch angedeutet, daß Hegel – wenn er auch in der eben erwähnten Hinsicht den Unterschied von Religion und Philosophie betont – dazu neigt, diesen Unterschied zu verwischen, indem er seine dialektischen und spekulativen Gedanken in die religiösen Vorstellungen hineininterpretiert. Das ist schon von Karl Löwith und Georg Lukács nachgewiesen worden[259]. Wir müssen nun aber noch sehen, wie Hegel das Verhältnis von Gott und der Erschaffung der Welt darstellt, um die für den nächsten Abschnitt notwendigen Voraussetzungen beizubringen.

In seiner Analyse des religiösen Bewußtseins kritisiert Hegel zunächst die Vorstellung, daß Gott die Welt geschaffen habe, als in bloßer »Zufälligkeit und Äußerlichkeit« bleibend, als ein Unbegriffenes[260]. Dann aber beschäftigt er sich mit der »Nothwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens«. Und hier vermischt er nun seine Gedanken mit den religiösen Vorstellungen:

»Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, *Bestimmungen in sich setzt.* Dies nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen: aber wir haben es auch in den gewöhnlichen Vor-

stellungen von Gott schon; denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben.« [261]

Hegel deutet zunächst seine Position an: das Endliche ist im Unendlichen aufgehoben; das »In sich« soll bereits die Immanenz ausdrükken. Dann folgt ein Hinweis darauf, daß diese Position der herrschenden theologischen Meinung und der verbreiteten Gottesvorstellung zuwiderlaufe; aber sie *»könnte«* nur »ungöttlich *scheinen«*, und dies auch nur »zunächst«. Und nun folgt der Salto mortale, diese seine, wenn auch nur erst ganz allgemein gefaßte Position mit der gleichen religiösen Vorstellung vom Schöpfer der Welt zu identifizieren, die er bei der Analyse des religiösen Bewußtseins kritisiert hatte (siehe oben).

Er identifiziert also den transzendenten Weltschöpfer der Religion mit seinem Begriff von Gott, der Idee, die sich in sich bestimmt, innerhalb ihrer sich als Anderes entgegensetzt. Diese Identifizierung ist deshalb möglich, weil bei Hegel nur der Gedanke wahre Wirklichkeit hat, weil der »Boden der Welt«, wie Marx sagt (siehe oben), das »Nichts« ist, weil so die Idee nur aus sich heraus die Welt schafft, sich in ihr entäußert. Der Unterschied zwischen dem Hegelschen Gottesbegriff, also der Idee, und dem der Religion liegt nun darin, daß Hegel die einmalige Schöpfung – und dann Erhaltung des selbständig Bestehenden – in eine ewige Tätigkeit transformiert, und daß diese Idee in ihren Momenten, im endlichen Geist, sich selbst erkennt, daß also Gotteserkenntnis und Selbstbewußtsein zusammenfallen.

Hegel führt diese Gedanken im Anschluß an die eben interpretierte Stelle aus. Er zeigt, wie die Idee – diese Kategorie nimmt überall die Stelle Gottes ein, auch dort, wo Hegel sie nicht verwendet – sich bestimmt und diese Bestimmungen in sich aufhebt. Er beschreibt also eigentlich die Bewegung des Denkens. Wir wollen, um das Gesagte zu verdeutlichen, nur noch den Schluß seiner Ausführungen hierhersetzen:

».... das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; es ist *sein* Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält.« [262]

Man könnte hier, dies liegt auf der Hand, das Wort »Gott« in jedem Falle durch »Idee« oder »Prozeß« ersetzen, ohne daß der Inhalt sich verändern würde. Jede Transzendenz, die dem Gott der Religion in bezug auf die Welt anhaftet, ist hier verschwunden. Nur noch der alles umfassende Prozeß existiert. Daß auch seiner Subjektivierung als absoluter Idee dem wirklichen Subjekt gegenüber ein transzendentes Moment angehört, haben wir hier nicht zu erörtern (siehe Abschnitt C, 2).

c) *Der Prozeß der Aufhebung der Religion*

Nun ist das Verhältnis Marxens zur Religion als Ganzes zu behandeln, das sich ihm wie Hegel, grob gesagt, als Verhältnis von Vorstellung und Denken, von Religion und Philosophie darstellt. Es war dies das weltanschauliche Problem jener Zeit. Diesem Problem und seiner Lösung war Hegel, indem er das Denken auf seine theoretische Funktion beschränkte, gerecht geworden. Es zeigt sich schon in diesen Analysen seiner Stellung gegenüber der Religion, daß er es war, der die theoretischen Voraussetzungen für eine endgültige Ablösung der modernen Weltanschauung von der Religion geschaffen hatte.
Die Tatsche, daß sich die Hegelsche Schule zuerst auf religionsphilosophischem Gebiet spaltete – wenn man von Eduard Gans absieht –, hängt nicht nur mit der Schwäche der politischen Bewegung in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts zusammen. Die Behauptung von Auguste Cornu, die Junghegelianer hätten deshalb zuerst die christliche Religion und erst dann den preußischen Staat angegriffen, weil das Erste ungefährlicher war[263], unterstellt, im Bewußtsein der Junghegelianer seien die Elemente ihrer oppositionellen Haltung schon Mitte der dreißiger Jahre fertig vorhanden gewesen, und die Linken der Hegelschen Schule hätten dann das Gebiet bestimmt, auf dem sie zuerst zu opponieren gedachten; ihrer gewissermaßen freien Wahl sei eine sachkundige Analyse der Situation vorausgegangen, welche die Gefahrenmomente abzuwägen imstande war. Sie seien also Subjekt der philosophischen wie der politischen Entwicklung gewesen.
Die Behauptung Cornus übersieht die im folgenden dargestellten Sachverhalte. Erstens verändert sich das Bewußtsein des Menschen, auch das des Denkers, in seinem Handeln; er steht nicht über dem Geschehen, sondern ist eines seiner Momente. Zweitens wird der Inhalt entscheidender Veränderungen den daran Beteiligten immer erst

später bewußt; die Erkenntnis des Gesamtzusammenhanges muß also erarbeitet, der Prozeß muß als solcher erst erfahren werden.
Drittens aber werden die Aufgaben, die sich die Denker stellen, in erster Linie durch ihre eigene Praxis und deren Probleme bestimmt. Die allgemeine wirtschaftliche und politische Situation wirkt dabei nur in dem Maße mit, in welchem sie die Praxis der Denker bedingt; sie bestimmt so die allgemeine Richtung ihrer Antworten. Die Analyse der Probleme, d. h. der Schwierigkeiten, die sich ihrer Praxis entgegenstellen, verhilft den Denkern zum Auffinden der vorhandenen Widersprüche.
Dasjenige aber, was die Hegelianer zu bestimmen hatten, waren Gedanken. Ihre Praxis war die von professionellen Denkern, welche die Staatsgeschäfte oder öffentlichen Angelegenheiten in der Regel kaum beeinflussen konnten. Es war auch, Mitte der dreißiger Jahre, gerade die Zeit, in der es keine allgemeine politische Bewegung gab, von der sie hätten inspiriert werden, in der sie hätten sich betätigen und Erfahrungen dieser Art sammeln können. Ihre Tätigkeit konnte also nur Widersprüche im philosophischen Bereich aufdecken, d. h. die aus dem Hegelschen System herauswachsenden Widersprüche.
So entstand die religionsphilosophische Diskussion, weil das Verhältnis Religion–Philosophie sowohl den inneren Widerspruch des Hegelschen Systems ausdrückte wie auch dessen äußeren Gegensatz konstituierte. Dazu kam, daß die positive Religion in liberalen Kreisen geradezu als Verkörperung der feudalen Verhältnisse empfunden wurde, deren Atavismus durch den wirtschaftlichen Aufschwung immer sichtbarer werden mußte.
Marx hatte, wie wir gesehen haben, die religiösen Vorstellungen scharf gegen die Gedanken der modernen Philosophie abgegrenzt. Wir werden nun sehen, wie sich ihm das Gesamtverhältnis Religion–Philosophie darstellt. Die Hauptstelle für unsere Interpretation befindet sich im 2. Heft. Weitere wesentliche Gedanken enthält Marxens Kritik der platonischen Philosophie im 6. Heft [264]. Der erstere Text schließt unmittelbar an längere Betrachtungen über das Verhältnis von Epikureismus und Skepsis an, steht aber in keinem direkten Zusammenhang mit ihnen. Er vergleicht den Prozeß der Befreiung des Denkens aus den substantiellen Bindungen in Antike und Moderne. Marx beginnt:
»Wie den alten Philosophen die Meteore, der *sichtbare Himmel* das Symbol und die Anschauung ihrer substantiellen Befangenheit, so daß selbst ein Aristoteles die Sterne für Götter nimmt, sie wenigstens in unmittelbare Verbindung mit der höchsten Energie bringt, . . .« [265]

Marx spricht von der »substantiellen Befangenheit« der griechischen Philosophie, die sich in ihrer Auffassung der Himmelserscheinungen ausdrückt. Zu Beginn des 2. Heftes hatte er diese Tatsache so formuliert:
»Die Meteore und die Lehre von denselben sind deshalb im Altertum überhaupt, dessen Philosophie nicht voraussetzungslos ist, das Bild, worin es seinen Mangel anschaut, selbst Aristoteles.« [266]
Das, was nach Marx das moderne vom antiken Denken unterscheidet, ist seine totale Voraussetzungslosigkeit, die reine Idealität. Die antike Philosophie kann ihre Voraussetzungen, die sich in der schicksalhaften Notwendigkeit des Geschehens konzentrieren, nicht auflösen, die Notwendigkeit bleibt unbegriffenes Schicksal. Das versteht Marx als den Mangel der griechischen Philosophie, die diesen Mangel dadurch kompensiert, daß sie die Ewigkeit und das Schicksal in die Himmelserscheinungen zu projizieren sucht und diese vergöttlicht (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII, 8). Darin äußert sich das Gefangensein der Griechen in ihren substantiellen, natürlichen Bedingungen. Der griechische Geist, sagt Marx an anderer Stelle, ist nur der substantielle, nicht der moderne »freie Geist, der keine Naturbedingungen als solche anzuerkennen hat« [267], der in sich fertig geworden ist, es nur noch mit sich selbst zu tun hat [268]. Marx fährt fort:
» ... so ist der *geschriebene Himmel*, das *versiegelte Wort* des im Lauf der Weltgeschichte sich offenbar gewordenen Gottes, das Losungswort zum Kampfe der christlichen Philosophie. Die Voraussetzung der Alten ist Tat der Natur, die der Modernen Tat des Geistes.« [269]
Nicht die Natur, sondern der Gedanke ist die Voraussetzung der christlichen Philosophie, d. h. der Philosophie von Christus bis Hegel. Dieser Gedanke ist auch ein »Himmel«, ein Jenseits für den Gedanken, »versiegelt«, aber er ist schon Gedanke. Er ist das Losungswort, d. h. das Erkennungszeichen, also das Gemeinsame, wie auch das Leitmotiv für den Kampf. So ist die christliche Offenbarung Autorität und Aufforderung zum Erkennen in einem. Die christliche Philosophie kämpft um die Entsiegelung des Wortes, um das Erkennen des Verhältnisses Gott – Welt, um das Entdecken des Vernünftigen in den Mysterien, um den Begriff Gottes, der in Christus an sich Mensch geworden ist. Und dieser Prozeß des menschlichen Erkennens ist ein Prozeß des Sich-selbst-Erkennens; Gott wird sich selber in der Geschichte offenbar. So sagt auch Hegel:
»In dieser Religion (i. e. das Christentum, G. H.) ist deswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarseyn besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem

es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich *Selbstbewußtseyn* ist. – Dem *Bewußtseyn* ist in seinem Gegenstand dann Etwas geheim, wenn er ein *Anderes* oder *Fremdes* für es ist und wenn es ihn nicht als *sich selbst* weiß. Dieß Geheimseyn hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseyns ist; denn so ist er als *Selbst* in seinem Verhältnisse zu ihm; d.h. dieses weiß unmittelbar sich darin oder es ist sich in ihm offenbar.«[270]

In dem Offenbaren liegt schon das Fremdsein, für ein Anderes sein; aber weil die Offenbarung, das absolute Wesen, selbst Geist ist, erkennt sich das Bewußtsein selbst, indem es Gott begreift, es wird menschliches Selbstbewußtsein. So ist dann

»die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch *Geschichte der Menschheit* ..., die Bewegung Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott.«[271]

Wenn die Junghegelianer die Probleme der Religion und damit des menschlichen Wesens aufgreifen, können sie an diese Theoreme Hegels anknüpfen. Wir werden das bei Marx schon in den Anmerkungen zum Anhang der Dissertation finden. Marx fährt nun fort:

»Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward, denn die Natur muß entzweigeschlagen werden, damit der Geist sich in sich selbst eine. Griechen zerbrachen sie mit dem kunstreichen hephaistischen Hammer, schlugen sie in Statuen auseinander; der Römer tauchte sein Schwert in ihr Herz, und die Völker starben: ...«[272]

Das Symbol der substantiellen Voraussetzung der Griechen, die göttliche Natur, wurde in die epikureischen Atome zertrümmert, wurde aufgelöst in die Kunstwerke, in die Statuen aus Bronze und Stein. Der Verlust dieses Schwerpunktes bezeichnet das Auseinanderbrechen der Gemeinsamkeit und Allgemeinheit des griechischen Lebens in die empirischen Individualitäten. Den Todesstoß aber erhielt diese Gesellschaft durch das Aufgehen ihrer Stadtstaaten im Römischen Imperium. Notwendig aber ist diese Überwindung der Natürlichkeit, damit der Geist zu sich selbst komme, in sich frei, seiner bewußt werde. (Wir haben diesen Prozeß im Abschnitt B, 2 betrachtet.) Und Marx schließt:

»... aber die moderne Philosophie entsiegelt das Wort, läßt es verrauchen im heiligen Feuer des Geistes, und als Kämpfer des Geistes mit dem Geiste, nicht als vereinzelter aus der Schwerkraft der Natur gefallener Apostat wirkt sie allgemein und zerschmilzt die Formen, die das Allgemeine nicht hervorbrechen lassen.«[273]

Nicht der Hammer des Gottes der Schmiedekunst zerschlägt die christliche Substanz, sondern das »Feuer des Geistes« der Moderne verbrennt das Mysterium, löst es auf in Gedanken, bringt das Positive in Bewegung. Kämpfte in der Antike das Individuum als Einzelnes gegen den außer ihm liegenden Schwerpunkt seines Lebens und damit gegen seine Natürlichkeit, so kämpft nun der Geist auf eigenem Boden, mit seinen eigenen geistigen Voraussetzungen. Die moderne Philosophie »wirkt allgemein«, ihr Grund, ihr Wesen, ihr Inhalt, ihr Zweck, ihre Mittel sind Gedanken. Sie löst die Vorstellungen auf, die religiösen *Formen,* welche die Erkenntnis des Gedankens, des Wesens verhindern, d. h. des schon geoffenbarten Allgemeinen, also des abstrakten Wesens des Menschen.

Es klingt in diesen Worten die Siegesgewißheit mit, die Hegel mit seiner Doktrin von der Allmacht des Denkens, der Vernunft, den Philosophierenden seiner Epoche vermittelt hatte. Das geoffenbarte abstrakte Allgemeine wird durch das Denken, durch die Philosophie nun offenbar und konkret. Hegel hatte in seiner *Geschichte der Philosophie* geschrieben:

»In der christlichen Religion ist das absolute Wesen so vorgestellt, aber nicht begriffen; in der That thut die Philosophie nichts Anderes, als diese Idee des Christenthums begreifen.« [274]

Eine weitere Äußerung Marxens zeigt klar seine Kompromißlosigkeit in dieser Frage:

»Aber ebenso ist umgekehrt, was bei den Alten Profanierung der Natur war, bei den Modernen Erlösung aus den Fesseln der Glaubensdienerschaft, . . .« [275]

Ganz scharf also stellt Marx das religiöse und philosophische Denken gegeneinander. Zwar erkennt er das Christentum als Voraussetzung des modernen Denkens an, aber mehr ist es ihm nicht. Eine Stufe, charakterisiert durch die Fremdheit des menschlichen Wesens, die überwunden werden muß und durch das moderne Denken überwunden wird. Allerdings spricht er nur davon, daß die religiösen *Formen* zerschmolzen werden: Ist Gott, die Offenbarung, das Wesen begriffen, d. h. in seiner Notwendigkeit erkannt, als Stufe in der Entwicklung des »sich selbst denkenden Denkens« fixiert, sind die abstrakten und einzelnen religiösen Inhalte durch Herausarbeiten wesentlicher Bezüge und durch Einfügen in reiche gedankliche Zusammenhänge konkretisiert, dann ist das von der Zeit gestellte Problem gelöst. Das sind in etwa die Konsequenzen, die sich aus Marxens Standpunkt ergeben.

Wir wollen noch einige andere, dieses Problem betreffende Thesen Marxens zitieren, um seine Position ganz deutlich zu machen. Im

6. Heft spricht er von der christlichen Religion »als der höchsten Spitze religiöser Entwicklung«[276]. Er nennt sie »die *vollendete* (kursiv von mir, G. H.) Philosophie der Transzendenz«[277]. Es ist klar, was das bedeutet: Eine Bewegung, die ihre höchste Spitze erreicht hat, ist schon in ihrem Umschlagen begriffen; Vollendung bedeutet gleichzeitig Untergang.

Und ebenfalls in den kritischen Bemerkungen zur platonischen Philosophie stellt Marx es als für einen Philosophen selbstverständlich hin, daß dieser »die objektive Gewalt ... in seinem System selbst, in der ewigen Macht der Idee findet«[278]. Die »objektive Gewalt«, d. h. die im Gegenständlichen wirkende Erscheinung der absoluten Macht, ist im philosophischen System zu suchen, in dieser Totalität von Gedanken, im Ideellen selbst, nicht aber in einem Mythos wie bei Plato. Es gibt also nur *eine* der modernen Zeit entsprechende Denkform bei Marx, das dialektische Denken, nur *einen* höchsten Bereich geistiger Äußerung, die Philosophie, und nur *eine* Form des Erfassens der subjektiven und objektiven Realität, nur *eine* Weltanschauung, das philosophische System, als eine bisher fast allgemeine Erscheinungsform philosophischen Denkens.

Wie sieht nun Hegel diesen Prozeß der Aufhebung der Religion in der Philosophie? Zunächst seine Analyse der Situation:

»Obwohl sich nun die Philosophie als Religionsphilosophie so sehr von den verständigen Richtungen, die der Religion im Grunde feindlich entgegen sind, unterscheidet ... so sehen wir doch noch heutiges Tages den stärksten Gegensatz der Philosophie und Religion als Schibboleth der Zeit gesetzt. Alle Principien des religiösen Bewußtseyns, die sich gegenwärtig ausgebildet haben, – mögen ihre Formen sich gegen einander noch so sehr unterscheiden – kommen doch darin überein, daß sie die Philosophie befeinden, von der Beschäftigung mit der Religion auf jeden Fall abzuhalten suchen, ...«[279]

Das also, woran man die Gegenwart erkennt, ist der stärkste Gegensatz von Hegelscher Philosophie und positiver Religion, bzw. deren Institutionen; und zwar wird die Philosophie von seiten der Religion angegriffen, obwohl sie nicht die Position der Aufklärung, des Feindes der Religion, bezogen hat[280]. Woran man aber etwas erkennt, von anderem unterscheidet, das ist sein Wesen. Also bildet der Gegensatz von Philosophie und Religion geradezu die Substanz dieser Zeit. In seinen einleitenden Worten zum Kapitel »Die Religion« in der *Phänomenologie des Geistes* gibt Hegel seine Konzeption vom Gesamtverlauf religiöser Entwicklung. Nachdem er die Religion des Altertums charakterisiert hat, fährt er fort:

»Dieser Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum *Glauben* an den *Himmel,* weil das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, aus einander schlagen und so sich klar werden muß. Dieses *Reich* des Glaubens aber sahen wir nur im Elemente des Denkens seinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in seinem Schicksale nämlich in der *Religion* der *Aufklärung* untergehen. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so daß das Selbstbewußtseyn diesseits befriedigt steht und das übersinnliche das *leere* nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiß.« [281]

Der »Glaube an den Himmel«, ja das »Reich des Glaubens« selbst ist in der Aufklärung und mit der rationalistischen Theologie untergegangen. Das Christentum ist als Religion, als »Bewußtsein des absoluten Wesens«, schon vor Hegel entwirklicht worden. Hier haben wir also die Ausgangspunkte für Hegels Stellung zur Religion: Einmal die Erkenntnis des widersprüchlichen Wesens des Denkens seiner Epoche und zum anderen die Überzeugung, daß die höchste Stufe der absoluten Religion, das Christentum [282], eben auch das Ende dieser Weise der Weltanschauung, dieser Form des Betrachtens des Gesamtprozesses, der Totalität, darstelle.

Wo findet nun Hegel die Quelle der Entzweiung zwischen Erkennen und religiösem Glauben des Menschen? Im

»*Verhältniß* der *Religion zu seiner übrigen Weltanschauung* ...« [283]

Damit ist die Tatsache ausgesprochen, daß neben der Religion schon zu Hegels Zeiten eine nicht mehr religiös bestimmte Weltansicht existierte. Hegel spricht von »zweierlei Regionen des Bewußtseyns« [284], die sich darin ausdrücken, daß das menschliche Leben in Werktage und Sonntage *zerfällt.* Hegel schildert, wie die Beschäftigung mit endlichen Dingen, indem sie als wesentliche Zwecke gesetzt, also nach ihrer Nützlichkeit betrachtet werden, so viele, durch die besonderen Interessen bedingte Aspekte der Beurteilung hervorbringt, daß die nur ganz allgemeinen und abstrakten Gesichtspunkte der Religion ihren Boden verlieren [285].

»....von der weltlichen Seite aus *schleicht sich das Verderben und die Entzweiung zur Religion hinüber.*« [286]

So gerät das weltliche Wissen, verkörpert durch die wissenschaftliche Bildung, in Gegensatz zum Christentum. Der »Bruch zwischen Denken und Glauben« liege schon, sagt Hegel, im Prinzip des Christentums beschlossen [287]; dieses habe sich nicht nur auf eine Offenbarung gestützt, sondern bald eine Dogmatik ausgearbeitet, und im Protestan-

tismus sei das Gewicht noch stärker auf das Erkennen verlagert worden, wenn auch nur in der Form der subjektiven Überzeugung. Auch sei von Anfang an das Christentum gekennzeichnet durch die »absolute Entzweiung« des Geistes mit seinem absoluten Wesen, wie auch mit seiner unmittelbaren Natürlichkeit[288].

Die »Entzweiung von Diesseits und Jenseits«[289], von Philosophie und Religion, hat Hegel als etwas ganz Natürliches, gewissermaßen Gesetzmäßiges, gesehen, da das Denken sich zuerst, in der Antike wie im Mittelalter, innerhalb der Religion entwickelt, dann aber eigene Wirklichkeit gewinnt, abstrakt erscheint, und damit der Religion »feindselig« gegenübertritt, bis es endlich in dieser sich selbst erkennt, sie als Produkt der menschlichen Vernunft begreift[290]. Im Christentum aber ist dieser Gegensatz schärfer als vorher ausgesprochen worden[291].

Das einzige, was Hegel an der Aufklärung in bezug auf ihr Verhältnis zur Religion anerkennt, ist, daß sie beigetragen hat, die religiösen Vorstellungen aufzulösen und den Wunderglauben zu überwinden[292]. Aber sein immer wieder erhobener Vorwurf gegen die Aufklärung, und besonders die rationalistische Theologie ist, daß sie Gott, das absolute Wesen, zu etwas Unerkennbarem gemacht habe. Das ist die »Nacht, die sie Aufklärung nennt«[293], polemisiert er erbittert. Die Religion ist für Hegel keine Erfindung der Menschen – und schon gar kein Betrug der Priester und Mächtigen –, sondern ein Produkt der Vernunft[294], das, was die Menschen über das Wesen der Welt und über das Verhältnis des Geistes zur Natur und zu diesem absoluten Wesen gedacht haben[295]. Die Vorstellung von der Religion beschreibt er folgendermaßen:

»Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtseyn ist, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens.«[296]

Durch die Religion wird das gestörte Gleichgewicht des Menschen, im Verhältnis zu sich selbst wie zu seiner Umgebung, wiederhergestellt. Die ihm unerklärbare Angst einflößenden, weil verborgenen Widersprüche des endlichen Lebens werden hier aufgedeckt, weil sie auf das Unendliche bezogen werden. Hier findet der Mensch das, was ihm seine Welt, seine Tätigkeit nicht zu geben vermag: die Wirklichkeit seines Wesens, das Gefühl des Bei-sich-selbst-Seins, den festgefügten Rahmen und seinen Ort darin, aus dem allein heraus er den Sinn

seines Lebens findet, den er aber braucht, um nicht, von der Bewegung der Welt getrieben und gehetzt, der Verzweiflung anheimzufallen. Der unfreie Mensch wird erst in der Religion frei.

Es fällt auf, daß in dieser, sich über einige Seiten hinziehenden, vorstellenden Erklärung – mit der Hegels Religionsphilosophie beginnt – der Name »Gott« nur einmal erwähnt wird. Nicht um ihn geht es offenbar primär, sondern anscheinend um den Menschen. Und erst dann, in der Exposition der Versöhnung des Menschen mit seinem Wesen, tritt das Absolute, Unendliche, also Gott, in den Mittelpunkt, weil diese Versöhnung nur in einem theoretischen Verhalten verwirklicht werden kann. Weil der Mensch nur anschauend oder auch begreifend sein Wesen zu realisieren vermag, konzentriert er sich in jenem »letzten Mittelpunkt«, der von Hegel »Gott« oder »Idee« genannt wird [297]. Das Unbefriedigtsein der Menschen in dem für sie zufälligen, fremden Geschehen läßt sie nach einer absoluten Notwendigkeit suchen.

So hat die Philosophie den gleichen Inhalt wie die Religion; sie entspringen beide dem gleichen Bedürfnis [298]. Wir haben ausführlich dargestellt, daß die religiösen Vorstellungen kein Begreifen der Wirklichkeit ermöglichen, daß die Versöhnung des Subjekts mit der Substanz nur im Kultus – und auch da nur abstrakt, nur subjektiv – vollzogen werden kann, daß das eigene Wesen dem religiösen Menschen ein Gegenstand seines Bewußtseins bleibt, ein Transzendentes, nicht Gegenstand seines Selbstbewußtseins wird. Aber das sind für Hegel nur Fragen der Form, der Bestimmtheit:

»Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der *Inhalt* des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil sie dem *Bewußtseyn als solchem* angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben.« [299]

Nur die Form, in der die christliche Religion den absoluten Geist anschaut, ist aufzuheben; der Inhalt ihrer Vorstellungen muß schon ein wahrer sein, weil das Christentum bereits das Wissen des absoluten Wesens ist, wenn auch nicht als des eigenen Wesens des Menschen. Die Wahrheit dieser Vorstellungen, als Form betrachtet, hat sich schon in den Gestaltungen des Bewußtseins ergeben, sagt Hegel. Aber nur für uns oder an sich ist die Versöhnung im religiösen Bewußtsein

zustande gebracht, heißt es weiter unten [300]. Wie kann es sich aber um den gleichen Inhalt handeln, wenn er im religiösen Bewußtsein nur die mögliche Versöhnung bedeutet und erst im Denken die wirkliche Vereinigung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein vollzieht? Offenbar ist doch in den beiden Formen des Betrachtens das Verhältnis des Ich zum Gegenstand, zum absoluten Wesen, ein anderes, ein nicht nur Unterschiedenes, sondern sogar Entgegengesetztes. Diese Antinomie gilt es aufzulösen.

Wenn Hegels Leistung in bezug auf das Erkennen des menschlichen Wesens, bzw. seiner wesentlichen Beziehungen, umrissen werden soll, könnte man differenzierend sagen – ohne das hier schon nachzuweisen –, er habe die gesellschaftliche Organisation als geistige Natur des Menschen erfaßt, die Praxis und ihren Bestandteil, die Arbeit, in ihrem einfachen Wesen erkannt, den inneren Prozeß des Denkens aber habe er begriffen. Da sich das menschliche Wesen aus diesen Komponenten zusammensetzt, hat er es nur in seinem Ansichsein, als bloß Allgemeines, als bloßen Zweck, verstanden.

Dieser Zweck, das Denken, als Prozeßhaftes, in sich Konkretes, aber war für ihn die ganze Wirklichkeit. Daher reduzierte sich für ihn die eigentliche Entwicklung auf die des menschlichen Bewußtseins, bzw. Selbstbewußtseins. Als totales Zusammenfassen, als das er seine Philosophie verstand – und diese Funktion hatte sie auch –, mußte er also die beiden Seiten der bisherigen für ihn wesentlichen Entwicklung aufeinander beziehen und auf einer höheren Stufe vereinigen. Diese beiden Seiten sind das religiöse Bewußtsein, als das Denken des absoluten Wesens, und das endliche Erkennen, als die Herausbildung des menschlichen Selbstbewußtseins. Mit dem ersteren hat Hegel, nach seinen Worten, den Inhalt gemeinsam, mit letzterem die Form, das Denken.

Und hier löst sich die soeben angedeutete Antinomie. Dem Prozeß selbst, der Idee mit den sie konstituierenden Stufen, gilt Hegels Interesse. Er muß, als erster, den Gedanken der einheitlichen Entwicklung in der Geschichte des Denkens durchführen. Die Idee ist also der eigentliche Inhalt seines Denkens (vgl. Abschnitt B, 1), und hieraus ergibt sich die Identität mit dem Christentum. Letzten Endes geht es also Hegel nicht um den handelnden Menschen, wie es hatte scheinen können (siehe oben), sondern um den Prozeß als solchen, um die Zusammenfassung alles Geschehens in *einem* Prozeß. Und von hier aus gesehen wird es tatsächlich zu einer Frage der bloßen Form, ob der Inhalt der Vorstellung als ein Fremdes gesehen oder ob er im Denken als Eigenes gewußt wird. Denn der Inhalt des ganzen Prozesses ist, wenn

er abstrakt genommen wird, ein und derselbe. Er ist an sich vorhanden, entwickelt dann seine Momente, also verschiedene Formen, um sie endlich in einer konkreteren Einheit zu konzentrieren, welche die Voraussetzung nicht nur negiert, sondern auch rechtfertigt.
Der ganze, von Hegel immer wieder ausführlich geschilderte Gegensatz von Religion und Philosophie in der Geschichte relativiert sich so zu einem Unterschied »der bloßen Form«: statt Gott – die absolute Idee, statt Vorstellen – Denken, statt abstrakter Versöhnung im Gefühl – Versöhnung im konkreten Begriff. Das heißt auch die Philosophie mit der Religion versöhnen, ihre Vernünftigkeit begreifen, ihre Inhalte rechtfertigen. Diese Rechtfertigung im Begriff ist aber das Bedürfnis seiner Zeit, weil im Glauben nichts mehr gerechtfertigt ist, weil die Wirklichkeit mit den religiösen Vorstellungen nicht mehr erfaßt werden kann [301].
Hegels *Phänomenologie des Geistes*, seine große und kleine Logik, seine historischen Vorlesungen über Philosophie und Religion, seine *Philosophie des Geistes* – also fast alle seine systematischen Schriften – sind erfüllt von diesem Gegensatz, dem Gegensatz des denkenden Begreifens zum vorstellenden Bewußtsein und reflektierenden Verstand, wie auch von dem Gegensatz des stufenweisen Erkennens des absoluten Wesens, der Idee, zur Behauptung ihrer Unerkennbarkeit. (Die absolute Idee als Kern des Hegelschen Systems wird uns noch im Abschnitt über die Methode beschäftigen.) Hegel hat sich immer wieder mit den Gegnern seiner Weltanschauung auseinandergesetzt.
Was aber Hegel nicht bewußt wurde, war, daß er mit der Vereinigung von Subjekt und Objekt der Entwicklung in einem immanenten Prozeß und der Herausarbeitung der Dialektik des Widerspruches, als der Quelle der Bewegung, die Theorie geschaffen hatte, die nicht nur eine antireligiöse Weltanschauung überhaupt begründen konnte, sondern darüber hinaus eine Theorie als Prinzip der Praxis, und zwar der gesellschaftlichen Praxis, ermöglichte (siehe Abschnitt D, 4). Der Prozeß des Denkens hatte in Hegel einen neuen Inhalt, zunächst in unmittelbarer Form, gewonnen.
Es sollten hier nur die beiden Seiten des Verhältnisses Hegels zur Religion dargestellt werden, die Kritik an ihrer Unzulänglichkeit, den Menschen als Ganzes und überhaupt die Totalität in adäquater Weise zu erfassen, wie das Bestreben, ihren Inhalt im Begriff aufzubewahren, ihn gegen alle aufklärerischen, auflösenden Reflexionen zu verteidigen. Beide Tendenzen bilden einen Gegensatz, den wesentlichen Gegensatz der Hegelschen Philosophie. Wir können jetzt schon feststellen, daß Hegel unter Religion etwas Unterschiedenes versteht:

einmal die positive, christliche Religion, und zum anderen eine Religion, die vor seiner *Religionsphilosophie* noch nie existiert hat. Nur so kann er einerseits die christliche Religion als die »vollendete, absolute Religion«, also als das Ende der absoluten Religion bezeichnen, und andererseits die Religion definieren als »höchste Bestimmung der absoluten Idee« [302] und als »Vollendung des Geistes« [303].

Diese Tatsache ist es, die Ludwig Woltmann veranlaßt hat, die Hegelsche Philosophie eine »philosophische Theologie« zu nennen [304], eine mögliche Charakterisierung des Allgemeinen der Hegelschen Philosophie. Aber begriffen ist damit noch nichts; auch nicht damit, daß man Hegels Standpunkt gegenüber der Religion als »Pantheismus« [305] deklariert. Genau so wenig ist mit der Kennzeichnung der Hegelschen Philosophie als »zweideutig« gewonnen, die seit Ludwig Feuerbach [306] immer wieder in den Hegel-Interpretationen auftaucht. Und bevor nicht das Wesen und dann die inneren gegensätzlichen Beziehungen des Hegelschen Systems erkannt sind, kann auch das Wesen des Marxschen Philosophierens nicht verstanden werden.

Wir haben jetzt einige der inneren Bestimmungen des Hegelschen Systems angedeutet. Wir werden in den folgenden Analysen weitere Elemente seines Philosophierens herausstellen und dann in den zusammenfassenden Abschnitten über Epikur und die Methode grundsätzlich auf die inneren Verhältnisse seiner Weltanschauung eingehen.

Wir glauben, die Unterschiede deutlich gezeigt zu haben, die jetzt schon in Hegels und Marxens Haltung der Religion gegenüber vorhanden sind, wie aber auch die Bestimmungen Hegels, an die Marx hatte direkt anknüpfen können. Marx sieht mit Hegel die Religion als historisches Phänomen im Prozeß der Entwicklung des Denkens aus seiner Natürlichkeit zur eigenen Wirklichkeit, als geistiges, d. h. gesellschaftliches Verhältnis. Jedoch ist die Religion für Marx nur eine Voraussetzung, die aufzuheben ist. Obwohl er mit Hegel Gott und ewige Idee identifiziert, ja diese absolute Macht im philosophischen System verkörpert denkt, zieht er von Hause aus einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem transzendenten Weltwesen der Religion und dem immanenten der modernen Philosophie. Mit Hegel erkennt Marx das Ende der durch das Christentum bezeichneten religiösen Entwicklung; jedoch ist bei ihm keine Tendenz festzustellen, die Inhalte des religiösen Glaubens aufzubewahren. Daraus ist zu sehen: Die Situation des Denkens hat sich zugespitzt, seine inneren Widersprüche haben sich verschärft.

d) *Mythos und Praxis*

Wir müssen nun noch ein Teilproblem des soeben erörterten Prozesses der Aufhebung der Religion in der Philosophie behandeln, das Problem des Auftauchens religiöser Komponenten in der Philosophie, näher der Mythen bei Plato, bzw. nicht dieses Problem selbst, sondern seine Interpretation durch Marx im 6. Heft der *Vorarbeiten.*

Im Anschluß an eine Schrift von F. C. Baur[307] stellt Marx die Frage, wie es komme,

»daß Plato das Bestreben fühlte, dem durch Philosophie Erkannten eine positive, zunächst mythische Grundlage zu geben?«[308]

Die äußerliche Begründung dafür findet Marx in der Bestimmtheit der platonischen Philosophie als der Meinungsäußerung eines Individuums, Sokrates, deren bloße Gewißheit einer objektiven Wahrheit bedürfe. Marx fragt nun, warum diese objektive Wahrheit ein Mythologisieren sei, und warum dieses sich vor allem bei der Behandlung sittlich-religiöser Wahrheiten und z. B. nicht im *Parmenides* einstelle.

Von Hegel war die Tatsache beobachtet worden, daß z. B. der *Parmenides* keine Mythen enthält. Er zieht aber hieraus nur den Schluß, Plato sei erst in diesem Dialog (und in anderen) »auf die Hauptsache« gekommen[309]. Hegel hatte wohl gesehen, daß die »Mythen eine Art und Weise des Philosophierens« sind[310], und daß sie bei Plato aus dem Unvermögen entstehen, »den Menschen reinere Darstellungen des Gedankens zu geben«[311]. Aber er knüpfte daran keine weiteren Fragen. Schon Aristoteles hatte Weisheiten in mythischer Form keines besonderen Interesses für wert gefunden (*Metaphysik* III, 4). Und auch Hegel schließt die Mythen aus der Philosophiegeschichte aus[312].

Wir haben im Abschnitt über die philosophische Geschichtsschreibung gesehen, wie er die Geschichte der Philosophie auf die Geschichte ihrer Prinzipien reduziert und die Stufen der Entwicklung, und ihre Knotenpunkte, als das Wesentliche betrachtet. Dieser Gesichtspunkt ist zweifellos berechtigt, wenn – was Hegel erstmalig gelungen ist – der allgemeine, einheitliche, notwendige Gang der Entwicklung gefunden und dargestellt werden soll. Aber das spezifische Wesen der einzelnen Philosophien läßt sich mit dieser Methode nicht erfassen. Darum aber gerade ist es Marx zu tun, wie wir gesehen haben. Er beantwortet seine oben gestellten Fragen:

»Und hier springt der hüpfende Punkt des Eies. In den Entwicklungen bestimmter, sittlicher, religiöser oder selbst naturphilosophischer Fragen, wie im Timäus, langt Plato nicht aus mit seiner negativen Aus-

legung des Absoluten, da ist es nicht genügend, alles in den Schoß der einen Nacht, worin, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind, zu versenken; da greift Plato zur positiven Auslegung des Absoluten, und ihre wesentliche, in ihr selbst gegründete Form ist der Mythus und die Allegorie.« [313]

Die Fragen, die Plato mythisch behandelt, sind vor allem: das Leben nach dem Tode, d. h. der Sinn des Lebens (*Gorgias*), die Entstehung der Welt (*Timäus*), die Begründung des individuellen Schicksals (*Staat*, X), das Wesen der menschlichen Seele, d. h. der Gegensatz und die Verbindung von Endlichem und Unendlichem (*Phaidros*), das Wesen der schöpferischen Kraft (*Gastmahl*), der Gegensatz von denkendem Individuum und stumpfer Masse (*Staat*, VII). Das Verhältnis von allgemeinen Prinzipien und existierenden Staaten (*Staat*) ist nicht mythisch, sondern utopisch dargestellt, was aber, wie wir sehen werden, nur die andere Seite das Januskopfes der gleichen Erscheinung ausmacht.

In der Behandlung dieser, und ähnlicher, Fragen genügt die »negative Auslegung des Absoluten« nicht, wie Marx sagt. Die Darstellung des Absoluten als körperlose Idee, als bloßes Allgemeines, das trotz dialektischer Versuche eine selbständige Existenz führt, wirkt zwar auflösend, negativ auf die Vorstellungen, bewirkt jedoch nicht mehr als eine abstrakte Identität des Allgemeinen und Einzelnen – wie bei Schelling, gegen den sich Hegels Wort von der Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, richtet [314]. Das neue Allgemeine, die Idee, ist postuliert, jedoch ist es noch abstrakt; seine konkreten Beziehungen zur endlichen, einzelnen Existenz sind nicht sichtbar.

Aber Plato erkennt, daß substantielle Notwendigkeit und subjektiv begründete Sittlichkeit sich ausschließen (*Staat*, VI), daß das denkende Individuum durch eine scheinbar unübersteigbare Kluft von der »stumpfen Masse« getrennt ist (*Staat*, VII); er spürt, daß das blinde Fatum begründet sein will und sich dieser Begründung entzieht.

In diesen Widersprüchen bleibt das vorstellende Bewußtsein nun stecken. Die reale Notwendigkeit der einzelnen Vorstellungen und Tatsachen, ihre Quellen und Vermittlungen aufzudecken, ist für das Wissen der Zeit Platos eine unlösbare Aufgabe. Die Menschen aber, seine Schüler, er selbst, müssen leben und handeln. Also werden, da nicht gedankenmäßig abgeleitet werden kann, die Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen positiv ausgelegt. Es wird an Gegebenes angeknüpft, es werden vorhandene Vorstellungen verwendet, »Tatsachen des Bewußtseins«: der Mythos, d. h. die Sage, in der das Allgemeine auf ein bestimmtes Einzelnes übertragen wird, sich in diesem

bestimmten Individuum konzentriert, und die Allegorie, die – wie im Höhlengleichnis – eine allgemeine Vorstellung durch Vergleich mit Vorstellungen von bekannten sinnlichen Gegenständen zu erklären sucht[315]. Hegel sagt:

»Die Mythologie ist Produkt der Phantasie. Einerseits also hat hier die Willkür ihren Sitz; aber das, worauf es uns ankommt, was die Hauptsache der Mythologie ist, ist Werk der phantasierenden Vernunft, der Vernunft also, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat, als die sinnliche Vorstellungsweise.«[316]

Der Inhalt des allgemeinen Gedankens wird aber so ein dem Bewußtsein bloß äußerlicher; er kann als solcher nicht begriffen, nur angeschaut und empfunden werden. Es erfolgt also bei Plato ein Rückgriff auf die geistige Welt, von der das Denken eben mit ersten Schritten sich entfernt hatte, ja, die das sich entfaltende Denken bekämpfen mußte, um sich emanzipieren zu können. Und dies geschieht bei der Behandlung sittlich-religiöser Fragen, Fragen der Weltanschauung also, weil diese das praktische Verhalten der Welt gegenüber, das einzelne Leben hier und jetzt bestimmen, weil die bloß äußerliche Notwendigkeit des Schicksals mit dem erwachten Denken des Individuums und seiner Praxis in Konflikt geraten war. Marx fährt fort:

»Wo das Absolute auf der einen Seite, die abgegrenzte positive Wirklichkeit auf der anderen steht und das Positive dennoch erhalten werden soll, da wird es zum Medium, wodurch das absolute Licht scheint, da bricht sich das absolute Licht in ein fabelhaftes Farbenspiel, und das Endliche, Positive deutet ein Anderes als sich selbst, hat in sich eine Seele, der diese Verpuppung wunderbar ist; die ganze Welt ist eine Welt der Mythen geworden. Jede Gestalt ist ein Rätsel. Auch in neuester Zeit ist dies wiedergekehrt, durch ein ähnliches Gesetz bedingt.«[317]

Auf der einen Seite die körperlose Idee, sozusagen die reine Theorie, auf der anderen Seite die gesellschaftliche Wirklichkeit, in welcher der Einzelne existieren muß, die »abgegrenzt« ist, weil keine greifbare und daher keine begreifbare Beziehung auf das Absolute, den allgemeinen Zweck, ausgemacht werden kann. »Abgegrenzt« ist aber die positive Wirklichkeit auch deshalb, weil sie ihre Grenze in sich trägt, also ihre Beziehung auf Anderes, ihr Übergehen[318]. Das Positive, Bestehende muß erhalten werden, weil keine Möglichkeit zu sehen ist, wie es sich und wie man es verändern könnte. Man weiß, daß Plato immer wieder Versuche in dieser Richtung unternommen hat, die aber fehlgeschlagen sind. Also muß man sich mit dem Positiven ab-

finden, es anerkennen und rechtfertigen. Auch die Mythologie und die Allegorie gehören zu diesen für Plato nicht aufhebbaren Voraussetzungen. Hegel sagt:

»So konnte die Religion nur erst durch das reine für-sich-seyende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die dem *Substantiellen immanente Form*, welche von dieser bekämpft wurde, war jene dichtende Phantasie.« [319]

Und an anderer Stelle spricht er darüber, daß diese alte Form den neuen Inhalt nicht ausdrücken kann, nur den alten Inhalt konserviert:

»Der Mythos ... ist eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythische Darstellung als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ... kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will.« [320]

So scheint nun das Absolute durch das Positive hindurch; es scheint nicht in ihm, denn sie sind ja gegeneinander abgegrenzt. Bei der Berührung mit dem Positiven wird das Absolute in sich gebrochen. In dem Farbenspiel des Mythos erhält jede endliche Gestalt *unmittelbar* noch eine andere Bedeutung [321], als sie an sich hat, eine Bedeutung, die mit ihrem wirklichen Inhalt versöhnt, seine Widersprüche verhüllt. Die Glorifizierung des Vorhandenen macht so jede Gestalt zu einem Rätsel. Man kann nicht sagen, wie es zu dieser anderen, scheinbar absoluten Bedeutung kam: es ist so, weil es so ist. Diese Unmittelbarkeit der Deutung macht ihre Irrationalität aus. So werden die Voraussetzungen, weil sie nicht aufhebbar sind, zu einem Positiven, das nur an sich negativ ist, zu einem Beharrenden jenseits des Flusses der nicht begriffenen Bewegung, zum Mythos. Dieser ist, sagt Georg Lukács,

»die phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst.« [322]

Die Wiederkehr dieser Erscheinung in der Gegenwart sieht Marx hier in der Romantik, bzw. in dem Aufleben des *Supranaturalismus*. Er spricht von einem Gesetz, ohne allerdings dieses Gesetz schon formulieren zu können. Er hat nur Andeutungen gegeben, wie unsere Interpretation zeigt. Marx fährt dann fort:

»Diese positive Auslegung des Absoluten und ihr mythisch-allegorisches Gewand ist der Springquell, der Herzschlag der Philosophie der Transzendenz, einer Transzendenz, die zugleich wesentliche Beziehung auf die Immanenz hat, wie sie wesentlich dieselbe zerschneidet. Hier ist also allerdings Verwandschaft platonischer Philosophie, wie mit jeder positiven Religion, so vorzugsweise mit der christlichen, die die vollendete Philosophie der Transzendenz ist. Hier ist also auch

einer der Gesichtspunkte, aus denen eine tiefere Anknüpfung des historischen Christentums an die Geschichte der alten Philosophie bewerkstelligt werden kann.«[323]
Die Verhüllung der Widersprüche des Daseins, die Rechtfertigung des Bestehenden, macht sowohl das Prinzip der »Philosophie der Transzendenz« aus, wie sie auch ihr Zentrum ist. Die Transzendenz besteht darin, daß die wirkliche Wahrheit, das wirkliche Wesen des Endlichen jenseits dieser endlichen Welt sich befindet, eine isolierte Existenz führt. Sie wirkt auf die reale Welt als ein Sollen, als Ethik oder Utopie. Schon bei seiner Analyse des Begriffes des griechischen Weisen hatte Marx festgestellt:
»Das wirkliche Wollen des Philosophen, die in ihm tätige Idealität ist das wirkliche Sollen der realen Welt. Plato schaut dies sein Verhältnis zur Wirklichkeit so an, daß ein selbständiges Reich der Ideen über der Wirklichkeit (und dies Jenseits ist die eigene Subjektivität des Philosophen) schwebt und in ihr sich verdunkelt abspiegelt... Der Philosoph als solcher, d. i. als der Weise, nicht als die Bewegung des wirklichen Geistes überhaupt, ist also die jenseitige Wahrheit der substantialen Welt, die ihm gegenübersteht.«[324]
Hier also das bloß negative Allgemeine – dort das bloß positive Einzelne, und sie beide vermittelnd das denkende Individuum als solches, das sich der in ihm und durch ihn vollziehenden Bewegung nicht bewußt wird. Nur das Allgemeine als eine Besonderheit unter anderen hat es in das Bewußtsein erhoben. Aber zugleich ist dieses Allgemeine noch nicht für sich geworden, es ist nur ein besonderer Stoff, noch nicht nach Form und Inhalt von der substantiellen Welt unterschieden. Es wird noch als die Wahrheit dieser Welt behauptet, utopisch oder mythisch; es hat noch nicht auf diese Welt verzichtet. Diese selbst scheint keine Bewegung zu haben; daher das Auftreten des praktischen Verhältnisses als ein Sollen.
Zwar soll, wie Hegel meint, die mythische Form den Gedanken nicht ver- sondern enthüllen[325], tatsächlich aber tut sie das Gegenteil. Die Transzendenz »zerschneidet« das Einheitliche, die Totalität in das unbegriffene, nur als seiend aufgefaßte Dasein und die Wahrheit dieses so aufgefaßten Daseins, die eine absolute sein muß, weil in ihr sich keine Veränderung widerspiegelt. Jedoch hat diese absolute Wahrheit eine wesentliche Beziehung zur Welt, aber diese ist mythisch, nur positiv, nicht verändernd.
Auch Hegel hat gesehen, daß Plato nicht die ganze Realität des Geistes mit dem Begriff umfaßte[326]. Die in der Praxis – im Denken und Handeln – nicht vollziehbare Vereinigung von Denken und

Dasein wird auf mythische Weise vorgetäuscht. Hier bietet sich Marx ein Anknüpfungspunkt für eine grundsätzliche Kritik an Hegel, den er aber nicht benützen kann, weil er das oben skizzierte Gesetz auch auf Hegel auszudehnen nicht in der Lage ist. Vier Jahre später wird er den Mythos, die unkritische Bejahung der Positivität, auch bei Hegel finden. Marx kann zunächst nur eine Parallele zur positiven Religion ziehen und die Rolle, die Plato in der Herausbildung des Christentums spielte, andeuten. Letzteres hat auch Hegel gesehen:
»... die christliche Religion, die dieß hohe Princip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Plato schon gemacht hatte.« [327]
Marx schließt dann seine Darlegungen zu unserem Problem:
»Mit dieser positiven Auslegung des Absoluten hängt es zusammen, daß dem Plato ein Individuum als solches, Sokrates, der Spiegel, gleichsam der Mythus der Weisheit war, daß er ihn den Philosoph des Todes und der Liebe nennt. Damit ist nicht gesagt, daß Plato den historischen Sokrates aufhob; die positive Auslegung des Absoluten hängt zusammen mit dem subjektiven Charakter der griechischen Philosophie, mit der Bestimmung des Weisen.« [328]
Tatsächlich verkörperte sich für Plato die Weisheit in der Person des Sokrates. Das bestimmte Individuum ist Träger oder Produzent der absoluten Wahrheit, die immer transzendent bleibt, ob sie nun im mythischen Bilde erscheint oder in die Zukunft, als Utopie, projiziert wird. Hegel hatte zwar festgestellt, daß Sokrates bei Plato die »Hauptperson« darstelle [329], hatte jedoch keine weiteren Beziehungen gesehen. Auch der historische Sokrates war tatsächlich der Weise, wie wir im Abschnitt »Die Substanz und der Denker« dargestellt haben, weil die reale Bewegung des Denkens nur eine Bewegung des Bewußtseins über das Denken selbst gewesen war. Bei Hegel finden wir zwar eine Begründung für den Beginn des Denkens in jener Epoche, ohne daß er jedoch historische Existenz und Prinzip bei Plato vermittelt hätte:
»Die Philosophie zeigt so an, wann die Entzweiung des Lebens, die Trennung in die unmittelbare Wirklichkeit und den Gedanken, das Nachdenken darüber, stattfindet. Es sind die Zeiten des beginnenden Untergangs, des Verderbens der Völker; da hat sich der Geist in die Räume des Gedankens geflüchtet, die Philosophie sich ausgebildet. So traten Sokrates, Plato auf, als keine Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten mehr stattfand. Die Wirklichkeit, das politische Leben befriedigte sie nicht mehr, und sie suchten diese Befriedigung

im Gedanken; sie suchten also in sich etwas Vortrefflicheres als das, was in Beziehung auf Staatsverfassung das Höchste war.« [330]
Und weil eben der Prozeß des Denkens, als mögliche Praxis, nur in einzelnen Individuen als solchen sich vollzieht, weil die »stumpfe Masse« vom Bewußtsein ausgeschlossen bleibt, keinen bestimmenden oder verändernden Faktor darstellt (siehe Höhlengleichnis), wird eine allgemein verbindliche, die Totalität wenigstens äußerlich umfassende Wahrheit notwendig. Sie mußte gelehrt werden können, also in der Weise der Vorstellung existieren. Und damit hängt ebenfalls die Rolle, die Mythos und Utopie bei Plato spielen, zusammen.
In beiden Formen aber werden alte Denkinhalte oder Vorstellungen in die neue Weltanschauung übernommen. Weder eine Mythologie noch eine Mythisierung realer Verhältnisse werden erfunden [331], wie Hegel sagt, sondern sind Objektivationen des Zeitbewußtseins, d. h. des Wissens oder Nichtwissens einer Zeit von der ihr immanenten Bewegung.
Wir haben mit Vorstehendem eine äußerst wichtige Analyse Marxens interpretiert. Daß er selbst diese Bedeutung ahnt, geht aus dem Versuch hervor, aus seiner Untersuchung ein Gesetz herauszukristallisieren. Er befaßt sich hier, grob gesagt, mit dem Ausdruck, den die Praxis des mehr oder weniger isolierten Individuums im Denken findet. Es handelt sich dabei um eine Situation, in der eine Minorität – wobei gleich ist, in welcher Form sie existiert, – versucht, einen allgemeinen Zweck gegenüber der bloß positiven Wirklichkeit geltend zu machen. Da die eigentliche Bewegung dieser Minorität angehört, einer Elite gewissermaßen, sie aber nicht in der Lage ist, das Positive, im Gedanken oder an ihm selbst, wirklich aufzuheben, wird sie in den Mythos bzw. die Utopie getrieben.
Diese Fakten finden sich offenbar jeweils dort am ausgeprägtesten, wo, an einem Wendepunkt der durch eine bestimmte Sache gesetzten Entwicklung, das Tempo derselben und der Gegensatz zwischen Sache und Bedingungen das Begreifen der neuen Richtung des Prozesses verhindert. Nicht die Sache entwickelt sich hier, abstrakt genommen, sondern ihre Bedingungen. Hier ist es, wo das Objekt, die »stumpfe Masse«, diese Entwicklung bewußtlos vollbringt; aber auch das Subjekt, die Elite, verfällt diesem Zwang und findet die allgemeine Versöhnung der Widersprüche in den Formen des Alten, der mythischen Glorifizierung bzw. bloß utopischen Aufhebung des Bestehenden.

6. Knotenpunkte und Krisenzeiten

Um die Interpretation der *Vorarbeiten* abschließen zu können, wollen wir nun Marxens Auffassung der Situation nach Hegels Tod analysieren. Es handelt sich um den Abschnitt zu Anfang des 6. Heftes – unmittelbar vor der soeben interpretierten Kritik der Philosophie Platos –, den Rjazanow mit »Knotenpunkte in der Entwicklung der Philosophie« überschrieben hat[332]. Marx versucht hier, sich über die eigene Situation klarzuwerden, kommt aber dabei zu weitergehenden Verallgemeinerungen. In den Anmerkungen zur Dissertation greift er diese Frage noch einmal auf. Wir werden dann zu zeigen haben (siehe Abschnitt C, 3 – 5), daß diese zweite Analyse bereits eine Entwicklung der Ausgangsposition bedeutet.

a) *Methodische Voraussetzungen*

Marx beginnt seine Reflexionen:
»Wie der nus des Anaxagoras in Bewegung tritt in den Sophisten (hier wird der nus realiter das Nichtsein der Welt) und diese unmittelbare *dämonenhafte Bewegung* als solche objektiv wird in dem Daimonion des Sokrates, so wird wieder die praktische Bewegung des Sokrates eine allgemeine und ideelle im Plato, und der nus erweitert sich zu einem Reiche von Ideen. Im Aristoteles wird dieser Prozeß wieder in die Einzelheit befaßt, die jetzt aber die wirkliche begriffliche Einzelnheit ist.«[333]
Hier wird uns sofort bestätigt, daß Marx die Entwicklung des Begriffes des griechischen Weisen nicht nur durchgeführt hat, um die Position der nacharistotelischen Systeme im Prozeß der griechischen Philosophie herauszuarbeiten. Es erweist sich als richtig, daß wir diesen Prozeß unter dem Gesichtspunkt der Befreiung des Denkens aus seinen substantiellen Bindungen betrachtet haben. Dieser Blickwinkel war, verknüpft mit dem erstgenannten, auch der Marxens gewesen. – Wie wir später zeigen werden (siehe Abschnitt D, 2), war er auch maßgebend für die Wahl des Themas seiner Dissertation. – Um Klarheit über die Möglichkeiten des eigenen Denkens zu erlangen, muß der Denker versuchen, Gesetzmäßigkeiten des Denkprozesses aufzudecken. Und eben das ist das Bestreben Marxens. Er faßt die Richtungspunkte des griechischen Denkens, an denen sich die Tendenz der Bewegung ändert, in sich zusammen und stellt sie in eine Linie.
Der Gedanke – als Bestimmtheit des ersten Teilprozesses der griechi-

schen Entwicklung – tritt zunächst ganz allgemein, einfach auf (Anaxagoras). Daraus entwickelt sich die unmittelbare, d. h. unbegriffene, ja unbewußte Bewegung (Sophisten), die diesem auflösenden Gedanken, als Gedanken eines einzelnen Individuums, Dasein gibt. Das Individuum weiß sich bereits unterschieden von der substantiellen Totalität, aber noch nicht im Gegensatz. Die Bewegung des Denkens selbst bleibt unbegriffen. Sokrates vergegenständlicht sich diese Bewegung. Und weil sie vergegenständlicht wird, wird sie praktisch, d. h. gegen die Welt gerichtet, verändernd; sie vermittelt den Gedanken mit der Wirklichkeit, aber nur erst empirisch. Das Individuum selbst, als solches, und seine Praxis, stellt den ganzen Prozeß dar.

Und damit hat der zweite Teilprozeß begonnen, der bestimmt ist als die allgemeine, bewegende, umfassende Idee. Diese tritt bei Plato zunächst ebenfalls wieder nur unmittelbar, abstrakt auf, transzendiert die Wirklichkeit (wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben); sie ist das Anderssein der Welt. Aber es ist nur erst der *Versuch*, die Welt in dieser allgemeinen Bewegung zu erfassen. Dies geschieht erst nachdrücklicher bei Aristoteles, der *empirisch* vorgeht, d. h. von den Tatsachen anfängt, ihre Bewegung darstellt und ihr Wesentliches damit begreift. Dem Charakter des griechischen Denkens zufolge, als des Denkens nur einzelner Individuen, werden diese Tatsachen aber nicht in einer umfassenden Bewegung integriert, sondern zerfallen noch in selbständige Sphären. So sagt auch Hegel:

»Bei Aristoteles ist wohl Ein Princip und spekulatives, aber nicht als Eines herausgehoben; die Natur des Spekulativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtseyn gebracht worden, nicht die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend, – noch weniger ist es als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das Besondere entwickelt würde ...« [334]

Jetzt müßte innerhalb des Denkprozesses wieder eine Bewegung folgen, die das bei Aristoteles Unbegriffene – die die Einzelheit umfassende Idee, der eine alles durchdringende Gedanke – objektiviert und damit zu einer praktischen Bewegung wird. Dies ist, wie wir wissen, der Weise der nacharistotelischen Systeme, die Vollendung des subjektiven Geistes der griechischen Philosophie. Um diese Zeiten der »praktischen Bewegung« des Denkens geht es Marx. Deshalb auch verweilt er in seiner Analyse des Begriffes des griechischen Weisen so lange bei Sokrates – nicht nur, weil dieser den Schnittpunkt des Prozesses darstellt.

Die Analyse aber gerade der griechischen Entwicklung hat ihren tiefen Sinn. Nicht nur, weil sie abgeschlossen und daher übersehbar

ist, sondern auch, weil sie das Denken als ein dem konkreten gesellschaftlichen Geschehen weitgehend entfremdetes Dasein produziert, ist diese Entwicklung – wie die eines Kindes – besonders geeignet, Aufschlüsse über die Natur des Denkens zu geben. Sie bietet die Erscheinungen und Übergänge sozusagen »rein« dar, ganz anders als die Entwicklung des modernen Denkens, dessen Verflechtung mit dem gesellschaftlichen Geschehen immer tiefer wird. (Es ist hier nicht der Ort darauf einzugehen, daß trotz dieses und anderer wesentlicher Unterschiede gewisse Formen des Denkprozesses von Anaxagoras bis Aristoteles ähnliche sind wie die des Prozesses von Descartes bis Hegel.)

Die Parallelen in der modernen zur antiken Entwicklung sind auch von Hegel immer wieder gezogen worden, der ja als erster versucht hat, die Stufenfolge seiner logischen Kategorien im Fortschreiten der Geschichte wiederzufinden, bzw. aus diesem abzuleiten (siehe *Phänomenologie des Geistes*). Auch er schildert die griechische Entwicklung, wenn er das Fortschreiten zu konkreteren geschichtlichen Gestalten, die Entfaltung des Neuen, Höheren aus dem Alten, Abstrakteren, beschreiben will. Wir können für unseren Zweck eine Stelle aus der *Philosophie der Geschichte* auswählen, weil Hegel immer, wenn er die Gesetzmäßigkeiten eines Prozesses zusammenfaßt, den Denkprozeß expliziert:

»Die bestimmte Gestalt des Geistes geht nicht bloß natürlich in der Zeit vorüber, sondern wird in der selbstwirkenden, selbstbewußten Thätigkeit des Selbstbewußtseyns aufgehoben. Weil dieß Aufheben Thätigkeit des Gedankens ist, ist es zugleich Erhalten und Verklären. – Indem somit der Geist einerseits die Realität, das Bestehen dessen was ist, aufhebt, gewinnt er zugleich das Wesen, den Gedanken, das Allgemeine dessen, was *er nur war*. Sein Princip ist nicht mehr dieser unmittelbare Inhalt und Zweck, wie er war, sondern das Wesen desselben.

Das Resultat dieses Ganges ist also, daß der Geist, indem er sich objectivirt und dieses sein Seyn denkt, einerseits die Bestimmtheit seines Seyns zerstört, andrerseits das Allgemeine desselben erfaßt, und dadurch seinem Princip eine neue Bestimmung giebt. Hiermit hat sich die substantielle Bestimmtheit dieses Volksgeistes geändert, d. i. sein Princip ist in ein anderes und zwar höheres Princip aufgegangen.

Es ist das Wichtigste im Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Übergangs zu haben und zu kennen. Ein Individuum durchläuft als Eines verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum; ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allge-

meine Stufe seines Geistes ist. In diesem Punkt liegt die innere, die Begriffs-Nothwendigkeit der Veränderung. Das ist die Seele, das Ausgezeichnete in dem philosophischen Auffassen der Geschichte.«[335]
Das Übergehen der verschiedenen Stufen ineinander ist also für Hegel das Wichtigste. Dieses Übergehen ist zugleich Aufheben. Indem ein Dasein negiert wird, wird es aus seiner Unmittelbarkeit herausgerissen, wird begrenzt. Was vorher nur Möglichkeit war, wird jetzt wirklich, eine neue Wirklichkeit. Durch diese Vermittlung, durch diese Reflexion in seine Möglichkeit gewinnt das neue Dasein sein Wesen. Das Fortschreiten des Denkens besteht also in ständigem Objektivieren seiner eigenen Voraussetzungen, der wesentlichen Beziehungen, der Widersprüche des Bestehenden. Und diese Entwicklung ist eine innerlich notwendige; es ist eine Bewegung, die sich ständig wiederholt, wenn auch auf jeweils höherer Stufe.
An diese Theoreme Hegels hat Marx anknüpfen können. Jedoch finden wir bei Hegel keine derartig spezifizierte Exposition und Zusammenfassung des Denkprozesses wie hier schon bei Marx. Dort, wo Hegel es versucht[336], kommt er über eine ganz allgemeine Charakterisierung der Stufen der Idee nicht hinaus. (Es ist dies für uns nichts Neues.) Vor allem kann er die »praktische Bewegung« des Denkens nicht ihrem Wesen nach in den Prozeß eingliedern. (Er führt sie nur neben Anderem auf, wie wir im Abschnitt »Die Substanz und der Denker« gesehen haben.)
Marx vergleicht in der Folge immer wieder die nachhegelsche Philosophie mit der nacharistotelischen, also Hegel mit Aristoteles. Er würde, wenn er den Prozeß des modernen Denkens schon in die Analyse hätte einbeziehen können, Hegel, im Hinblick auf die an ihn anschließende Entwicklung, die Funktion einer unmittelbaren, ihrer wesentlichen Entdeckung nicht bewußten Tätigkeit zugeschrieben haben. (Bei Aristoteles war dies das »Sich-selbst-denkende Denken«, bei Hegel ist es das Sichtbarmachen der Widersprüche und Bewegungsformen der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit, dessen Ausdruck seine Dialektik ist.)

b) *Zwei Phasen des Denkprozesses*

Marx verallgemeinert nun die Ergebnisse seiner Analyse, indem er sie mit der Situation der Philosophie nach Hegels Tod vermittelt. Bevor wir jedoch seine Theorie von den beiden Bewegungsformen des Denkens – der bloß begreifenden, zusammenfassenden und der prak-

tischen Bewegung – darstellen, wollen wir uns August von Cieszkowski zuwenden, der Marx in dieser Hinsicht vorweggenommen hat. Cieszkowski wird verschiedentlich, zumindest mit seiner ersten Schrift *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), zu den Junghegelianern gerechnet[337]. Es wird sich jedoch im Laufe unserer Untersuchung herausstellen, daß er eindeutig das Hegelsche Zentrum repräsentiert.

Cieszkowski muß deshalb zunächst ausführlicher zu Wort kommen, weil er und Friedrich Carl Biedermann[338] die praktische Bewegung des nachhegelschen Denkens als erste begründet haben. (Auf Biedermann soll, weil seine Philosophie dem gesellschaftlichen Prozeß stärker verhaftet ist, erst im Abschnitt C, 4, a eingegangen werden, wenn wir die konkretisierte Analyse der zeitgenössischen Situation durch Marx in den Anmerkungen zur Dissertation interpretieren.) Es wird leichter sein, die Position Marxens herauszuarbeiten, wenn ihre Unterschiede zu der der anderen Hegelianer, und besonders der Cieszkowskis sichtbar gemacht werden.

Cieszkowski sah die Geschichte drei Instanzen durchlaufen: die Ahnung, das Bewußtsein und die Tat[339], als das »Ausser-sich«, das »In-sich« und das »Aus-sich« des Begriffes des Geistes, also des Wissens der Menschheit:

»Das *Aus-sich* begreift nämlich das Hervorbringen aus sich selbst, ohne sich jedoch sich selbst zu entfremden, keineswegs also das Herausgehen oder sogar das Herausbleiben ausser sich. Darum ist das *Aus-sich* erst das Resultat des *An-sich* und *Für-sich*, die substanzielle und stetige Einheit dieser Prämissen, welche selbst gegen sie Abstractionen sind, welche aber das *Aus-sich* keinesweges von sich ausschliesst, noch von ihnen abstrahirt. Das Aus-sich reflectirt sich zwar auch als dritte Sphäre im normalen Verlauf des Denkens selbst, und darum ist selbst die speculative Vernunft *als diese dritte* Stufe nicht bloss An- und Für-sich-denken, sondern Aus-sich-denken überhaupt, – wodurch eben das Denken zum wirklich *thätigen* und selbstthätigen wird. . . .

Als *an-sich-selbst* ist der Geist *Selbstseyn* d. h. ideelle, lebendige Individualität, die sich zuerst von der Natur absondert und *in sich selbst* ihren Mittelpunkt hat; das ist die erste natürliche Stufe des Geistes, seine *Sinnlichkeit.* Als *für-sich-selbst* ist der Geist *Selbstdenken* d. h. *Bewußtseyn;* welches die Stufe der Reflexion des Geistes überhaupt ist. Als *aus-sich-selbst* ist aber der Geist *Selbstthun,* d. h. *freie Thätigkeit* als solche, welches die concreteste Evolution des Geistes ist.«[340]

Man bemerkt die durch die Völkerwanderung bezeichnete Teilung der bisherigen Geschichte in zwei Epochen: die Antike und die christliche

Moderne. In ersterer *ist* der Geist nur, also unmittelbar, in Abstraktion von der Natur und in sich selbst zur eigenen Wirklichkeit heranreifend, wobei er sein Wesen außer sich hat. In der zweiten Epoche vermittelt er sich mit sich selbst, wird, in Hegel, seines Wesens als seiner selbst bewußt, und beginnt nun in der Gegenwart seine dritte Epoche, die der freien, seiner selbst bewußten, aus sich erzeugenden Tätigkeit. Daß der Geist sich in diesem Tun nicht sich selbst entfremden soll, bezeichnet das Wesen der durch den inneren Zweck der Geschichte bestimmten Praxis (siehe Abschnitt C, 4, a, b und c). Cieszkowski behauptet also, jetzt, nach Hegel, sei die Verwirklichung der im bisherigen Verlauf der Geschichte geschaffenen Möglichkeiten menschlicher Tätigkeit auf die Tagesordnung gesetzt.

Cieszkowski zeigt sich als unmittelbarer Fortsetzer Hegels, indem er die Allgemeinheit, Einheitlichkeit und Notwendigkeit der Entwicklung voraussetzt, aber in dieser Sphäre verharrt und, anstatt für das Ganze wesentliche Teilprozesse zu analysieren, von den von Hegel fixierten Stufen der absoluten Idee ausgeht, um auf logischem Wege die Stufe zu finden, welche die Gegenwart repräsentieren muß. Dies wird auch durch die folgende Darstellung Cieszkowskis bestätigt:

»Wenn also Hegel sagt, daß der Geist zunächst *einmal* unmittelbar *ist*, und daß er sich sodann verdoppelt, indem er *für sich wird* durch das *Bewußtseyn* – so ist diess sehr richtig gesagt, – nur muss man hinzufügen, dass seine weitere Bestimmung ist, sich zu *verdreifachen*, indem er *practisch*, *aus sich*, das *Bewusstseyn reproduciren*, *das Denken in Seyn übersetzen muss*, welche Reproduction und Uebersetzung keineswegs nur ein Moment des Bewusstseyns ausmacht (etwa das practische dem theoretischen gegenüber), sondern gerade umgekehrt eine *specifisch höhere Stufe* ist, als das Bewusstseyn; eine Stufe, in welche das Bewusstseyn sich mündet und zu welcher sich der Geist emporheben muss, um auf ihr erst seiner wahren Bestimmung zu genügen, was er bei der Theorie als solcher nicht vermag.« [341]

Sogar auf diesem offensichtlich apriorischen Wege ist Cieszkowski in der Lage, die »praktische Bewegung« des Geistes zu postulieren. Allein aus der Tatsache, daß die Kategorie »Bewußtsein« eine bestimmte Stelle im philosophischen System einnimmt, schließt er, daß die Entwicklung weitergehen, eine höhere Stufe ersteigen müsse. Die zeitgenössische Wirklichkeit wird, was wir hier nicht zeigen können, nur zur Illustration der neuen Stufe der Idee, der Vernunft, verwendet. Das Bewußtsein bleibt so eine abstrakte Kategorie, während wir bei Marx gesehen haben, daß sich seine Denkformen immer transparent

geben, durch sich selbst reale Verhältnisse ausdrücken oder wenigstens, in Bildern, ahnen lassen.
Nun wollen wir noch Cieszkowskis Forderung, die Einheit von Denken und Sein im Handeln zu realisieren, betrachten:
»Diese Welt, welche Aristoteles mit dem *Denken des Denkens* eröffnete, hat Hegel concreter mit dem *Denken der Identität des Denkens und des Seyns* geschlossen; denn diess ist auf dem Standpunkte Hegels die höchste Definition der Philosophie. Diese Welt aber, selbst als Abstraction und als schroffer Gegensatz zu der vorigen, muss sich selbst auflösen, und in der Forderung einer *dritten* Welt ihren formellen Uebergang finden. In dem Erkennen aber, dass, wie gesagt, das Bewusstseyn nicht das Höchste ist, sondern selbst über sich hinaus – und noch richtiger *aus sich* fortschreiten muss, liegt das Inhaltige des Ueberganges, welcher sich als die Forderung einer *substantiellen* Einheit des Denkens und des Seyns darstellt, die nicht bloss *an und für sich seyn*, sondern auch *aus sich* ein Substrat hervorzeugen muss.« [342]
Also nur aus der Tatsache, daß die in sich vollendete Welt des Denkens als einseitiges Prinzip der ihr vorangegangenen gegenübersteht, kann Cieszkowski, gemäß der Hegelschen Logik, schließen, beide müßten in einer höheren Einheit aufgehoben werden. Der ganze Inhalt des Überganges von einer Stufe zur anderen liegt so allein in einer Veränderung der Bestimmtheit des Geistes. Nicht eine wirkliche Bewegung kann Cieszkowski schildern, sondern ihm stellt sich der Übergang als eine »Forderung« dar, da ihm allein der Denkprozeß zugrunde liegt. Aber auch darin liegt die Sehnsucht nach Verwirklichung der Einheit von Denken und Sein, die wir bei Marx ebenfalls finden werden.
Das Verdienst Cieszkowskis liegt zunächst darin, die durch das Christentum bestimmte Entwicklung des Denkens bis zu Hegel hin als einen Prozeß gefaßt zu haben. Darin kann er an die Thesen Hegels anknüpfen, die das Prinzip des modernen Denkens, das der Subjektivität in ihrem Fürsichsein, im Christentum bzw. schon in Sokrates wurzeln lassen. Aber darüber hinaus bleibt er nicht bei der Ahnung Hegels stehen, daß sich eine neue Zeit vorbereite, sondern konstatiert ihren Beginn und skizziert die Tendenz zur Vergegenständlichung des durch Hegel erarbeiteten Zweckes der Menschheit.
Wir werden uns später noch mit dem Standpunkt Cieszkowskis auseinandersetzen. Hier sei nur auf die Kritik hingewiesen, die Georg Lukács an ihm geübt hat [343]. So berechtigt diese im allgemeinen ist, so steht sie doch selbst auf einem im wesentlichen theoretischen Standpunkt und vermag daher die Bedeutung nicht zu erfassen, die

das Postulieren des Überganges von der Theorie zur Praxis durch Cieszkowski für dessen Zeit gehabt hat. Die Kritik von Lukács wird so auch der Leistung Hegels nicht gerecht, die diese Deduktion Cieszkowskis überhaupt erst ermöglichte. (Wir werden Hegels Darstellung des theoretischen und praktischen Verhaltens im Abschnitt C, 4, b erörtern.)

Kehren wir nun zu Marx zurück und sehen wir, wie er seine Konzeption von den zwei Phasen des Denkprozesses entwirft:

»Wie es in der Philosophie Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der geraden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intriguen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft. Das ist die Fastnachtszeit der Philosophie; kleide sie sich nun in eine Hundetracht wie der Cyniker, in ein Priestergewand wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid wie der Epikureer. Es ist ihr da wesentlich, Charaktermasken anzulegen. Wie uns erzählt wird, daß Deukalion bei Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich (die Gebeine ihrer Mutter sind leuchtende Augen), wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.« [344]

Marx unterscheidet also zwei Phasen in der philosophischen Entwicklung: Knoten- bzw. Wendepunkte und die »praktische Bewegung«. Den Begriff des Knotenpunktes übernimmt er von Hegel. Dieser hatte in seiner *Wissenschaft der Logik* die Knotenlinien von Maßverhältnissen, das Umschlagen von quantitativen Veränderungen in qualitative und umgekehrt untersucht und dabei sogar den Sprung als wesentliche Form des Übergangs bezeichnet, wie auch die allmähliche Veränderung zur bloßen Äußerlichkeit dieses Vorganges degradiert [345]. Hegel hat diese Knotenpunkte in der Geschichte der Philosophie gefunden, d. h. Philosophien, die verschiedene vorangegangene einseitige Lehren als Momente in einem Ganzen integrieren [346]. Als solche Knoten bezeichnete er Plato und die Neuplatoniker [347]. Schon in der *Phänomenologie des Geistes* hatte er über dieses Phänomen u. a. gesagt:

»In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich

vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet, sich zu isoliren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend schreitet sie in diesem gesammten Reichthum ihres wirklichen Geistes fort und alle seine besonderen Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen in sich. ... Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefaßt sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen.« [348]

Knotenpunkte werden also von Philosophien gebildet, die nicht auf eine äußerliche, d. h. eklektische, sondern auf eine notwendige Weise die vorangegangenen einseitigen Lehren vereinigen, sie zu Momenten eines Prozesses verschmelzen. Das neue Ganze ist nicht eine einfache Addition von Teilen, sondern ein qualitativ Anderes, Höheres, eine konkretere Totalität, die als solche ihre Momente bestimmt. Knoten sind »Rückgänge in sich«, d. h. das Denken wendet sich rückwärts, versenkt sich in die eigene Entwicklung, hebt ihre Stufen heraus, begründet sie, kritisiert und rechtfertigt sie also, versöhnt sie in einer Totalität. Es kommt noch hinzu, daß diese Momente in gleicher Weise durch das Ganze bestimmt werden, also den Charakter von Elementen *einer* Struktur erhalten. Ihnen wird im Rahmen des Prozesses eine Stelle, eine bestimmte Funktion zugewiesen.

Es fällt auf, daß Hegel offensichtlich den objektiven Prozeß mit seiner bewußten Darstellung in der Philosophie, welche die Funktion des Knotens ausübt, identifiziert. Damit überträgt sich die notwendige Geschlossenheit seines Systems auf den Prozeß. Indem Hegel den Begriff des Knotenpunktes aus dem Charakter seiner eigenen Philosophie ableitet, degradiert er frühere Knoten, wie Plato, zu bloß mangelhaften Vorstufen.

Hegel meint, die nun vereinigten, bisher einseitigen Gedanken seien in diesem Knoten tatsächlich versöhnt. So hat er auch seine eigene Philosophie verstanden. Diese Illusion kann sich ihm erhalten, weil er, wie wir gesehen haben, nicht das Wesen, d. h. die Widersprüche der

einzelnen Systeme untersucht. So spricht er hier auch nur von Unterschieden in der Identität des geschlossenen Systems. Daher sieht er nicht, daß der Knotenpunkt auch ein Wendepunkt der Entwicklung ist. Der »Fortgang der geraden Linie«, sagt Marx, ist durch einen Sprung unterbrochen. Die Philosophie »wendet sich« in eine neue Richtung, »gegen die erscheinende Welt«.

Dieses andere allgemeine Moment ist die »praktische Bewegung«. Während Marx den Begriff des Knotenpunktes an Hand der Hegelschen Bestimmungen darstellen kann, verfügt er, um seine neue Kategorie der »praktischen Bewegung« erklären zu können, zunächst nur über Bilder. Hegel hatte wohl auch das praktische Verhalten analysiert (siehe Abschnitt C, 4, b), aber Marx ist offenbar nicht bereit, die Hegelschen Konsequenzen einfach zu kopieren. Seine Phantasie ist durch die innere Anteilnahme an diesem Problem beflügelt; er sucht nach Vorstellungen, die seinen noch unklaren Willen auszudrücken vermögen.

Die Philosophie erwacht jetzt gleichsam aus ihrem Versenktsein in sich selbst und betrachtet die Außenwelt, aber nicht, um sie als Vorhandenes zu begreifen, welches ihre Funktion als Knotenpunkt gewesen war. Aus dem »Reiche der Vorstellung«, in welchem »das Natürliche überwunden ist« [349], heraustretend, will sie sich mit dieser verführerischen Welt nicht nur im Gedanken vereinigen. Ihre Form ist nun nicht mehr die der in sich verschlossenen Totalität, sondern die der in eigenartiger Weise bestimmten Besonderheit.

Daß Hegel die Alexandriner als einen Knotenpunkt bezeichnet hatte, während Marx sie als »praktische Bewegung« bestimmt, liegt daran, daß man von einer diesbezüglichen Zweideutigkeit der neuplatonischen Philosophie sprechen kann. Jeder betont also eine andere Seite dieser Schule. Als weitere Beispiele für die »praktische Bewegung« nennt Marx, gemäß der im letzten Abschnitt gegebenen prinzipiellen Exposition, Richtungen der Sokratiker und der Nacharistoteliker.

Wenn das Denken, als die Bewegung, stark genug ist, sich zu einem Knotenpunkt zusammenzufassen, wirft es »die Gebeine seiner Mutter« hinter sich; aus dem Negierten der vergangenen Stufe der Entwicklung, die Ursprung und Voraussetzung ist, entsteht jetzt die neue in sich geschlossene Welt des Denkens. Das Bild ist aber ein doppeltes: Das Denken wirft seine Augen hinter sich, es blickt rückwärts, um alles aufnehmen und in sich zusammenfassen zu können. Auch das Begreifen des Positiven, wie Hegel es forderte, ist, von der Bewegung aus gesehen, schon ein Rückwärtsblicken.

Wenn sich nun das Denken diese in sich totale Welt geschaffen hat,

dann wendet es sich nach außen. Es richtet sich dort ein, indem es – wie Prometheus – neue Kräfte dieser äußeren Welt entdeckt und sich dienstbar macht. Das ist der Sinn der Vereinigung mit der Außenwelt, von dem Marx oben gesprochen hat. Nicht als Begreifendes wirkt die »praktische Bewegung«, sondern als Entdeckendes und die erscheinende Welt an ihr selbst Veränderndes. Dies aber ahnt Marx als bestimmendes Moment der zeitgenössischen Situation.

Die Gestalt des Prometheus hat vielen modernen antireligiösen Strömungen zum Vorbild gedient, der Aufklärung wie den Junghegelianern. Aber dieses Vorbild unterscheidet sich von dem Marxens dadurch, daß in jenem Prometheus nur als Befreier von Unwissenheit anerkannt wird, eben als Aufklärer, wie z. B. bei Carl Friedrich Köppen:

»Sie (i. e. die Aufklärung, G. H.) war, – um mit dem Philosophen von Sanssouci zu reden – der Prometheus, welcher das himmlische Licht auf die Erde brachte, um die Blinden, das Volk, die Laien zu erleuchten und sie von ihren Vorurtheilen und Irrthümern zu befreien.« [350]

Das Bild, das Marx sich von Prometheus macht, ist nicht nur bestimmter, konkreter, sondern auch weittragender und viel stärker bezogen auf die äußere Welt. Bei Marx ist wirklich der Drang des Denkens zu spüren, sich mit ihr, als Prozeß, der sie ist, zu vereinigen, gegen die sie fesselnden Gewalten.

Zur selben Zeit oder kurz vor Abfassung dieser Marxschen Reflexionen hatte Ludwig Feuerbach sein

»die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils«

der philosophischen Welt zugerufen [351]. Man sieht, wie von Hause aus Marx eine andere Richtung einschlägt: eine Richtung nicht auf das Denken als Denken, nicht auf die Natur als Natur, keine Richtung, der ein einseitiges Prinzip zugrunde läge, sondern die Richtung auf die Vereinigung mit dem totalen Prozeß des Lebens. Hier ist der Punkt, wo das Nachweisen von Einflüssen, welcher Art sie auch sein mögen, seinen Sinn verliert. Hier spricht nur noch das Gesetz der Persönlichkeit, der innere Zweck, den der Mensch Marx in sich trägt.

c) *Im Schatten des totalen Systems*

Nun umreißt Marx die Situation der Philosophie nach Hegels Tod:

»Indem die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat, die Bestimmtheit dieser Totalität ist bedingt durch ihre Entwicklung überhaupt, wie sie die Bedingung der Form ist, die ihr

Umschlagen in ein praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit annimmt, so ist also die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst, und zwar ist diese Diremption auf die Spitze getrieben, denn die geistige Existenz ist frei geworden, zur Allgemeinheit bereichert. Der Herzschlag ist in sich selbst der Unterschied geworden auf konkrete Weise, welche der ganze Organismus ist. Die Diremption der Welt ist nicht kausal, wenn ihre Seiten Totalitäten sind. Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt.« [352]

Das in sich abgeschlossene, die bisherigen Entwicklungen in sich verknotende System ist bestimmt durch seine Entwicklung, d. h. – wenigstens implicite – die Widersprüche dieser Entwicklung müssen auch im geschlossenen und totalen System als Gegensätze auftreten. Aber andererseits bedingen die Bestimmtheit, die Form dieses Systems, seine Elemente und ihre Struktur, sein Inhalt, die Art und Weise des Umschlagens. Was Marx also in erster Linie interessiert, ist der Prozeß der Auflösung des Systems, das Moment der aus dem Wendepunkt entspringenden neuen Richtung des Prozesses. Marx identifiziert dabei offenbar, angesichts des Phänomens Hegel geschlossenes, d. h. in sich totales System und Knotenpunkt, d. h. totale Philosophie. (Wir werden auf diese Frage im Abschnitt D, 4 eingehen.)

Der Sprung, der vermittelt zwischen dem ersten Prozeß – der durch das Dasein verschiedener sich gegenüberstehender abstrakter Prinzipien charakterisiert wird – und dem nachfolgenden – in dem die in sich konkrete Philosophie in ein »praktisches Verhältnis« zur Welt tritt –, dieser vermittelnde Sprung war der Knotenpunkt gewesen. An diesem Punkt angelangt, wirkt das Denken wie ein Brennglas, das die Strahlen in sich konzentriert, bricht und nach einer anderen Richtung wieder aussendet. Da aber der Denker nicht Beobachter dieses Prozesses, sondern das Denken selbst unmittelbar ist, empfindet er nur das Eindringen der Strahlen. Sein Denken richtet sich also darauf festzustellen, woher und wie die Strahlen zu ihm gelangen, ja vor allem auch darauf, wie das Entstehen dieser Strahlen möglich ist, deren Wirkung er selbst so intensiv ausgesetzt ist. Es war daher Hegels Anliegen gewesen, die Natur des Denkens zu analysieren, wie auch das Entstehen und Fortschreiten der Philosophie.

Daß er, wenn es um die Genesis des philosophischen Denkens geht, dieses durchaus nicht isoliert betrachtet, zeigt folgende Stelle:

»Wenn also die Philosophie bei einem Volke hervortreten soll, so muß ein Bruch geschehen sein in der wirklichen Welt. Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen

hat; diese Versöhnung geschieht in der ideellen Welt, in der Welt des Geistes, in welche der Mensch entflieht, wenn ihn die irdische Welt nicht mehr befriedigt. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt.« [353]

Darauf beschränkt sich, von Ausnahmen abgesehen, das In-Beziehung-Setzen von Philosophie und äußerer Welt bei Hegel, daß ein Sich-Entsprechen ihrer Prozesse festgestellt und der Philosophie die Funktion des Versöhnens vindiziert wird. Einerseits bemerkt Hegel, daß es Situationen gibt, in denen die Bedürfnisse der Individuen im gesellschaftlichen Leben nicht mehr befriedigt werden, er stellt also Widersprüche fest. Andererseits aber sieht er keine andere Kraft, die diese Widersprüche aufzulösen imstande wäre, als das Denken, und keinen anderen Träger dieser Bewegung als den professionellen Denker, den Philosophen. Also sieht er schon gar nicht eine Richtung, welche der Prozeß in der Auflösung seiner Widersprüche einschlagen könnte.

Die Bestimmtheit der bestehenden Qualität muß die Form ihres Umschlagens in eine neue Qualität bedingen – von dieser logischen Gesetzmäßigkeit geht Marx aus. Da sich die Philosophie nun gegen die »Wirklichkeit« wendet – der Begriff der Wirklichkeit bleibt zunächst dahingestellt –, versucht Marx nun, sich über die gesamte Situation klarzuwerden. Wenn die Philosophie eine Welt für sich geworden ist, dann steht ihr die Nicht-Philosophie, die »Außenwelt«, die »erscheinende Welt«, gegenüber. Die Totalität ist also getrennt, wie es Marx schon in seiner Kritik Platos (siehe Abschnitt B, 5, d) gefunden hatte. Die Diremption der Welt, das ist der Hegelsche

»Bruch in der wirklichen Welt«, »die Entzweiung des Lebens, die Trennung in die unmittelbare Wirklichkeit und den Gedanken.« [354]

Aber Hegel hatte diese Prozesse nicht näher untersucht; seine diesbezüglichen Bemerkungen tragen einen bloß allgemeinen Charakter. Nur die allgemeine Entsprechung der verschiedenen Seiten der Entwicklung wird festgestellt, wobei der Ausgangspunkt immer die an sich vorhandene alles umgreifende Totalität des Geschehens ist.

Die Diremption zwischen Philosophie und Welt, sagt Marx, ist jetzt auf die Spitze getrieben, weil das Denken, als negatives Moment des Prozesses, »in sich frei« geworden ist. Die negative Macht eines ganzen Volkes hatte sich, angesichts der unaufhebbaren Positivität der gesellschaftlichen Verhältnisse auf das Denken konzentriert und so im Deutschen Idealismus die bisherige Entwicklung in sich zusammenfassen können. Diese Konzentration auf einer Seite des Prozesses hat in ihrem Resultat, dem totalen System, eine Hypertrophie erzeugt, die das Gleichgewicht des ganzen Organismus offenbar empfindlich stören mußte.

Die Zuspitzung und Aufhebung dieses Widerspruches ist der krisenhafte Prozeß des Umschlagens, den Marx analysiert, und der, als Krise, sowohl ein Zeichen der Lebenskraft des »Herzschlags«, wie des »Organismus« darstellt, als auch das Sich-Verändern der bisherigen Erscheinungen in Form und Inhalt ankündigt.
Daß die Trennung von Gedanken und Welt jetzt *auf die Spitze getrieben* ist, besagt einmal, daß sie nicht nur in dieser Situation auftritt, sondern hier nur zugespitzt erscheint. Und erst in dieser Zuspitzung treten die Widersprüche so klar hervor, daß sie, wie auch ihre gegenseitigen Beziehungen und Wurzeln, erkennbar werden. Diese Zuspitzung drückt zum anderen aus, daß das Denken nun seinen Zweck in sich selbst hat, sich nur auf sich selbst bezieht. Der Herzschlag – »die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte«, wie Hegel gesagt hat [355] – hat sich selbst bestimmt, seine Unterschiede gesetzt, ist konkret in sich geworden.
Der Richtpunkt für die Marxsche Analyse war von Hegel angegeben worden:
»Das *letzte* Ziel und *Interesse* der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, – diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichthum seiner Wirklichkeit erfaßt hat. Es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten, Anschauungs-, Gefühls-Weisen zu finden. Je tiefer der Geist in sich gegangen, desto stärker der Gegensatz: die Tiefe ist nach der Größe des Gegensatzes, des Bedürfnisses zu messen; je tiefer er in sich, desto tiefer ist sein Bedürfnis, nach Außen zu suchen, sich zu finden, desto breiter sein Reichthum nach Außen.« [356]
Es ist einleuchtend, daß Hegel damit über seine Philosophie hinausgewiesen hat. Ihm war nur die Versöhnung im Gedanken – und auch dies nur scheinbar – gelungen. Aber er sieht einmal den Gegensatz und zum anderen dessen Tiefe und das daraus entspringende Bedürfnis, »nach Außen zu suchen«. Dies aber nun deshalb, um »sich zu finden«, um den Gedanken in der Wirklichkeit wiederzufinden, um das Gegebene zu begreifen. Das ist nur die Rechtfertigung des totalen Systems als solchem. Die andere Seite des Prozesses, die der »praktischen Bewegung«, kann Hegel in seiner Situation, in der Denken und Lehren die für den Denker einzig mögliche Praxis darstellten, nicht begreifen. Gerade darum aber geht es Marx, dessen Aufgabenstellung durch die Krise bestimmt wird.
Die Diremption der Welt, die Beziehungen ihrer beiden Seiten, ist

kein äußerliches, kausales Verhältnis, eben weil es sich um Seiten einer Totalität handelt, und zwar um wesentliche Seiten, die in sich selbst den ganzen Prozeß, wenn auch in einer jeweils anderen Sphäre, ausdrücken. Jede dieser beiden Totalitäten verwirklicht die Abgrenzung gegen die andere als eigenes Gesetz. Ihre Beziehungen sind also nicht von der Art eines Ursache-Wirkung-Zusammenhanges, sondern reflexiver Art.

Hegel hatte, aus einem anderen Blickwinkel, aus seiner Praxis heraus, das Verhältnis von Geschichte und Philosophie so dargestellt:

»Man kann daher nicht sagen, daß die politische Geschichte die Ursache der Philosophie sei, denn ein Zweig ist nicht Ursache des ganzen Baums; sondern sie haben eine gemeinschaftliche Wurzel, den Geist der Zeit, d. i. die bestimmte Stufe der Bildung des Geistes in einer Zeit, welche die nächste Ursache (ihren Grund) in der vorhergehenden Stufe, überhaupt aber in einer Form der Idee hat.« [357]

Während Marx die Krise, das Auseinanderbrechen der entgegengesetzten Seiten, hervorhebt, betont Hegel immer ihr Aufgehobensein in der Idee, in der sich in sich entwickelnden Totalität. Von dieser Idee ist bei Marx in der ganzen Analyse der Knotenpunkte und Krisenzeiten nicht die Rede. Es drückt dies aus, daß das Bewußtsein des jungen Denkers, das sich zum ersten Mal Rechenschaft über die eigene Situation zu geben versucht, so beherrscht ist von dem sich vor seinen Augen entfaltenden Gegensatz, daß der Gedanke an die Einheit dieser Gegensätze zunächst ganz zurücktritt.

Allerdings spricht Hegel nur von der Geschichte, Marx aber von der ganzen außerphilosophischen Welt; doch ist das kein Unterschied, denn die Natur als solche bleibt auch bei Marx hier aus dem Spiel. Die Geschichte ist dem Denken verknüpft, hat eine gemeinsame Wurzel mit ihm – dies betont Hegel, während Marx den Widerspruch herausstellt. Der Grund dafür ist der, daß Hegel selbst als Knotenpunkt fungierte, während Marx in die »praktische Bewegung« hineinwuchs und zunächst einmal die vorhandenen Widersprüche, ihrem Inhalt, ihrer Tendenz nach erfassen mußte. Wir werden sehen, daß er den Gesichtspunkt des allseitigen Zusammenhangs der Erscheinungen und ihres Aufgehobenseins in dem *einen* Prozeß durchaus nicht aus den Augen verliert, sondern in den zur Veröffentlichung bestimmten Anmerkungen zur Dissertation wieder in seine Rechte einsetzt.

Auguste Cornu hat die bisherige Analyse Marxens folgendermaßen interpretiert:

»Er (i. e. Marx, G. H.) ging von der Ansicht aus, daß es in der Weltgeschichte wesentliche Momente gibt, in denen der konkrete Zustand

der Welt ein vernunftgemäßer ist und die Philosophie somit zur konkreten Totalität wird. Solche Momente finden ihren Ausdruck in Systemen wie dem Aristotelischen oder dem Hegels. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung werde aber diese Einheit von Welt und Philosophie zerstört, es entstehe ein Zwiespalt zwischen dem Wirklichen und dem Vernünftigen, was zu einem Gegensatz zwischen der Philosophie, die zur abstrakten Totalität werde, und der irrational gewordenen konkreten Welt führe.

Dieser Gegensatz zwischen Philosophie und Welt kennzeichnete nach Marx die damalige geschichtliche Lage, da die Philosophie in Form der Junghegelschen Bewegung gegen die bestehenden Verhältnisse opponierte. Aus der Entzweiung von Welt und Philosophie entstehe aber die Aufgabe, sie wieder miteinander zu versöhnen und die konkrete, geschichtliche Entwicklung mit der geistigen, vernunftgemäßen wieder in Einklang zu bringen.« [358]

Cornu unterstellt zunächst, Marx habe einen *Zustand* für »vernunftgemäß« angesehen. Das dürfte man Marx auf gar keinen Fall nachsagen. Für ihn war immer die Bewegung das »Vernunftgemäße«, da sie das notwendige, absolute Moment der Entwicklung darstellt, der Zustand aber das zufällige, relative.

Ferner unterstellt Cornu, Marx habe die Philosophie in der Form des Knotenpunktes für »vernunftgemäß« gehalten. Wie wir gezeigt haben, hat der Knoten als Resultat des In-sich-Gehens des Denkens eine nur relative Berechtigung.

Darüber hinaus behauptet Cornu, Marx habe ein totales System wie das Hegelsche (Aristoteles hatte kein System) für ebenfalls »vernunftgemäß« angesehen. Dieses totale System drücke eine Einheit von Welt und Philosophie aus, die erst später zerstört werde. Marx hat jedoch das gerade Gegenteil festgestellt. Im totalen System ist das Subjekt identisch mit seinem Objekt, aber nicht die Philosophie mit der Welt. Die Konstruktion des totalen Systems bedeutet an und für sich die *zugespitzte* Trennung von sich bewegender Welt und erstarrtem Gedanken. Daß die Entstehung des totalen Systems andererseits wieder auf eine tiefe und starke Bewegung in der Welt zurückzuführen ist, kann hier außer acht gelassen werden. In der Totalität des Systems selbst liegt der absolute Gegensatz gegen die Entwicklung.

Weil das totale Begreifen oder auch nur Erfassen der Wirklichkeit für den Menschen *grundsätzlich* unmöglich ist, liegt in jedem Versuch, ein totales, d. h. geschlossenes System zu begründen, ein Transzendieren der wirklichen Bewegung. Deshalb sind bisher noch alle diese Versuche an eben dieser Bewegung gescheitert. Eine totale Philosophie

überhaupt ist notwendig »abstrakt« (in Relation zur Welt) und dem Prozeß widersprechend. Es war Hegel, der das Ziel eines »identischen Subjekt-Objekts« in einem Gedankengebäude verwirklichen wollte. In jüngster Zeit erst ist das gleiche, und zwar für einen Zustand der ganzen Gesellschaft behauptet worden.

Zum Abschluß wollen wir noch die Position A. v. Cieszkowskis zum Gegenstand der Marxschen Analyse betrachten:

»Wenn also das *Vernünftige* jetzt eben zur Lösung seiner inneren Widersprüche angelangt ist, so muß eben *derselbe Sieg* in der *Wirklichkeit* gefeiert werden: denn wie es im Entwicklungsgange des Geistes nur *eine* Philosophie giebt, welche die Bestimmung hat, endlich zu sich selbst zu kommen und sich organisch aufzufassen, so ist derselbe Process auch der Wirklichkeit eigen und es giebt nur *Eine* normale Entfaltung des *socialen* Lebens, welches mit der Reife des Denkens erst seine *wahre* Laufbahn betreten kann. So nähert sich die real *objective Dialektik des Lebens* ihrem höchst vermittelten Standpunkte, und die *Widersprüche der Zeit* treten nur darum so grell hervor, weil sie ihrem Umschlagen und ihrer Lösung selbst entgegen reifen.«[359]

Cieszkowski hat an dieser Auffassung, die Widersprüche seien im Denken, also im Hegelschen System bzw. in seiner Historiosophie, versöhnt worden, auch später noch festgehalten. Das macht einen Kernpunkt seiner Differenz zu Marx aus. Auch er sieht das Umschlagen als Hervorheben des Wesentlichen und Hervortreten seines Gegensatzes[360], aber dieses Wesentliche versteht er offenbar nur als einfaches Wesen.

Nur allgemein ist bei ihm von Widersprüchen »der Zeit« die Rede. Cieszkowski hat zwar die spekulative Methode von Hegel übernommen, also das Denken unter der Voraussetzung der Einheit von Denken und Sein, auch wenn er diese in die Zukunft projiziert. Aber er hat gleichzeitig auch die Dialektik, das Denken der Widersprüche, als eines der Momente der spekulativen Methode akzeptiert. So kann er Widersprüche feststellen, zwar nicht innerhalb der eigenen Sphäre, die ihm eine unmittelbare ist, aber außerhalb derselben. Überdies befindet sich die Analyse bei Cieszkowski wie bei Marx noch im Anfangsstadium, erst ihr Fortschreiten wird erweisen, welches Denken die Widersprüche in sich auszuhalten vermag und wie diese näher bestimmt werden.

d) *Konsequenz und Anpassung*

Nun versucht Marx, aus den gewonnenen Einsichten Folgerungen nach der subjektiven Seite hin zu ziehen:
»Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechende; ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebendig ist. Gemeine Harfen klingen unter jeder Hand; Aeols Harfen nur, wenn der Sturm sie schlägt. Man darf sich aber durch diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt.
Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können, oder er muß die Dialektik des Maßes als solche für die höchste Kategorie des sich wissenden Geistes halten und mit einigen unseren falsch verstehenden Hegelianern behaupten, daß die *Mittelmäßigkeit* die normale Erscheinung des absoluten Geistes ist; aber eine Mittelmäßigkeit, die sich für die reguläre Erscheinung des Absoluten ausgibt, ist selbst ins Maßlose verfallen, nämlich in eine maßlose Prätension. Ohne diese Notwendigkeit ist es nicht zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus, wie nach Hegel die meistenteils bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht treten konnten.
Die halben Gemüter haben in solchen Zeiten die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherrn. Sie glauben durch Verminderung der Streitkräfte den Schaden wieder herstellen zu können, durch Zersplitterung, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen, während Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu gründen.« [361]
Wie die Form des totalen Systems die Form seines Umschlagens bestimmt, bestimmt auch seine innere Widersprüchlichkeit seine erscheinende Tätigkeit zu einer widersprüchlichen. Oder: Weil das System als ein geschlossenes Dingcharakter angenommen hat, ist es die Zuspitzung und Auflösung seiner Widersprüche. Marx analysiert in den Anmerkungen zur Dissertation gerade diese Tätigkeit ausführlicher (siehe Abschnitt C, 5), so daß wir hier auf die Unterschiede von Linken, Rechten und dem Zentrum der Hegelianer nicht eingehen. Wir wollen aber festhalten, daß Marx hier schon das Moment der subjektiven Bestimmtheit des Prozesses aufgreift, der Bestimmtheit durch partikulare Zwecke.

A. v. Cieszkowski z. B. beachtet diese Seite gar nicht. Er geht von der Hegelschen Totalität aus und ist bestrebt, sie zu erhalten, auch in der sozialen Tat, nämlich als Tat des Staates[362]. Marx hat dieses neue subjektive Moment aus der Analyse der nacharistotelischen Situation ableiten können. Aber er begründet es hier mit dem Umschlagen der objektiven Allgemeinheit des totalen Systems. Das erstarrte Denken kann sich nur verflüssigen, indem zunächst einzelne Momente, wie bei jeder Bewegung, den Anfang machen. Das alles objektivierende Zusammenfassen hat, unter den gegebenen Bedingungen, das totale System produziert und mit ihm eine Konzentration der Widersprüche. Die Totalität muß nun auseinanderbrechen; dabei verselbständigen sich ihre einzelnen Momente gegeneinander, und dies verkörpert sich zunächst in einzelnen Individuen.

Die Gegensätze – deren Zuspitzung im geschlossenen System verschleiert, als scheinbare Versöhnung erscheint – sind nun, in der Krise, zum offenen Widerspruch angewachsen. Die »praktische Bewegung« ist dann die Form, in der sich diese Widersprüche auflösen, der »Sturm«. Und je tiefer die Philosophie in sich gegangen ist, hatte Hegel gesagt (siehe Anm. 356), desto stärker der Gegensatz.

Nicht der Gegensatz zwischen Philosophie und Welt muß nun auf die Spitze getrieben werden, wie Cornu meint[363] – das hieße ja, das totale System in sich festigen wollen –, sondern der Widerspruch der einzelnen Seiten des totalen Systems selbst. Das ist eine geschichtliche Notwendigkeit, sagt Marx. Es ist daher auch nicht möglich, Marx hier zu unterstellen, er habe die Notwendigkeit einer sozialen Revolution begründen wollen. Ihm ist es, an dieser Stelle, allein um die Formen der Bewegung des Denkens und um ihre Revolutionierung gegangen, die er aus der Geschichte der Philosophie ableitet. (Er stellt hier zwischen Aristoteles und Hegel eine unmittelbare Beziehung her.)

Den Zusammenhang von Widerspruch und Bewegung hatte Hegel u. a. so dargestellt (siehe auch Abschnitt D, 4):

»Die *denkende* Vernunft aber spitzt, so zu sagen, den abgestumpften Unterschied der Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum *wesentlichen* Unterschiede, zum *Gegensatze* zu. Die Mannigfaltigen werden erst, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegen einander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist.«[364]

Auch nach einem totalen System leben noch Menschen, sagt Marx. Die Entwicklung, das Denken geht weiter; das totale System ist nicht das absolute Ende, sondern der Anfang einer neuen Bewegung. Jetzt,

wo sich die Widersprüche zuspitzen, ist Maßhalten keine Position, die Marx vertreten könnte. Das Maß ist, nach Hegel, eine Kategorie des Seins, in welchem die Dialektik, wie Bruno Bauer sagt[365], nur »›durchwuchert‹, also noch nicht für die Reflexion hervorgehoben werden kann«. Im Bereich des Maßes gibt es nur quantitative und qualitative Veränderungen, aber nicht den Widerspruch als solchen. Genauso wenig wie man mit den Bestimmungen des Maßes den ganzen Prozeß erfassen kann, genauso wenig ist die Mittelmäßigkeit geeignet, als absolute Verhaltensregel in diesem Prozeß zu fungieren. Die Mittelmäßigkeit, das juste milieu, bedeutet in den Zeiten des »Sturmes« die Anmaßung, die Entwicklung aufhalten zu wollen.
Die Mittelmäßigen, sagt Marx in seinem Bild – wobei zunächst nicht klar wird, wen er meint –, stellen das Gegenteil von Feldherren dar, welche die Bewegung übersehen und leiten. Ihr Wunsch, die Streitkräfte zu vermindern, ist der Wunsch nach einer Abschwächung der Widersprüche. Notwendig ist aber nicht eine Zersplitterung, sondern die Konzentration dieser Widersprüche in ihren wesentlichen Punkten. Nicht die Versöhnung mit dem Bestehenden ist den Denkern jetzt aufgegeben, sagt Marx, sondern im Gegenteil, sie sollen das, was durch seine eigene Bewegung negiert wird, total negieren, verlassen, sich in einem anderen Element begründen. Prophetisch hatte A. v. Cieszkowski geschrieben:
»Wir kündigen also der Philosophie als solcher eine neue Epoche an, wo sie, wenn auch ihr eigentlichstes Element und ihren Standpunkt verlassend, nichts desto weniger ein Fortschritt des Geistes wird.«[366]
Der Übergang in ein neues Element läßt sich logisch begründen. Wenn die Philosophie als Totalität in sich identisch mit ihrem Objekt, nämlich dem Denken, geworden ist, tritt nun ein neues Objekt in das Blickfeld des Denkens. Das Übersteigen einer Schranke erzeugt eine neue Schranke, solange Leben ist. Nur solange ich ein Objekt habe, von ihm unterschieden bin, lebe ich. Daher also kehrt die Philosophie »ihre Augen in die Außenwelt«, daher der Vergleich mit dem Entdecker Prometheus, wie wir gesehen haben. Doch gerade die bloße Verwendung von Gleichnissen – Prometheus, Themistokles – zeigt, daß Marx diese Notwendigkeit nur erst ahnt. Wir werden sehen, daß er in den Anmerkungen zur Dissertation, die für die Veröffentlichung geschrieben wurden, diesen Punkt ganz fallen läßt (siehe Abschnitt C, 4), weil er über das neue Element selbst noch nichts zu sagen vermag.

e) *Die Welt in Bewegung*

Marx schildert nun die Zeit, in der sich die Widersprüche auflösen:
»Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Katastrophen folgt, eine eiserne ist, glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht, denn diese beschäftigen sich, in Wachs, Gips und Kupfer abzudrücken, was aus karrarischem Marmor, ganz wie Pallas Athene aus dem Haupt des Göttervaters Zeus hervorsprang. Titanenartig sind aber diese Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist. So folgt Rom auf die stoische, skeptische und epikureische Philosophie. Unglücklich und eisern sind sie, denn ihre Götter sind gestorben und die neue Göttin hat unmittelbar noch die dunkle Gestalt des Schicksals, des reinen Lichts oder der reinen Finsternis. Die Farben des Tages fehlen ihr noch. Der Kern des Unglücks aber ist, daß dann die Seele der Zeit, die geistige Monas, in sich ersättigt, in sich selbst nach allen Seiten ideal gestaltet, keine Wirklichkeit, die ohne sie fertig geworden ist, anerkennen darf. Das Glück in solchem Unglücke ist daher die subjektive Form, die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält.
So war z.B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachtschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen, das Lampenlicht des Privaten.« [367]
Nach den »Katastrophen«, d.h. den Krisen, in denen sich die Widersprüche des Denkens zuspitzen und auflösen, gerät die Welt in Bewegung. Der Gedanke Hegels von der Philosophie als
»die innere Geburtsstätte des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt« [368],
ist, wie bei Marx, eine wenn auch nur unklare Ahnung dieses Zusammenhanges, wobei noch zu bemerken ist, daß diese These nur ein Moment des Prozesses, nämlich das Einwirken bewußter Faktoren, berücksichtigt.
Marx sieht nun zwei mögliche Richtungen, die der Prozeß einschlagen könnte. Die eine trägt einen epigonalen Charakter, der den Prozeß auf eine tiefere Stufe hinunterdrückt. Die andere aber ist durch Kämpfe der Weltmächte gekennzeichnet; sie bedeutet das Glück, weil sie Leben, Wirkenkönnen, Entstehung eines Neuen ist. Auch Cieszkowski hatte diese beiden Möglichkeiten gesehen:
»Verhältnisse der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staats

etc. waren wohl auf jeder Stufe des Weltgeistes vorhanden, aber sie waren immer mit der Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der respectiven Praemissen, in welcher sie erschienen, behaftet, sodaß die wirkliche und absolute Consequenz noch zu ziehen übrig bleibt. Dass diess die wirkliche Anforderung der Zeit ist, sehen wir schon aus dem instinctmässigen Getümmel, welches sich in den wichtigsten, sowohl geistigen als materiellen Interessen der Menschheit offenbart. Diess Getümmel ist nicht anders zu nennen als ein wirklicher Elementarprocess des Lebens, der sich durch Fermentation, ja sogar partiell durch Putrefaction kund giebt.«[369]
Gärung oder Fäulnis sind die Alternativen Cieszkowskis, ohne daß er nun aber die spezifische Qualität der zeitgenössischen Entwicklung näher bestimmt. Wohl hatte er die allgemeine Tendenz richtig bezeichnet, nämlich als »Weltherrschaft« des »Staatslebens«[370], aber es fällt ihm gar nicht ein, etwa das »Getümmel« zu analysieren.
Marx folgert aus der Krise, daß der Prozeß die zweite, schöpferische Richtung einschlagen müsse. Die Bewegung hatte mit einer totalen, daher von tiefen Gegensätzen zerrissenen Philosophie begonnen. Und dieser »riesenhafte Zwiespalt« mußte eine riesenhafte Bewegung zeitigen, die das Entstehen eines Neuen bedeutet. Marx führt als Vergleich nur Rom, nicht das Christentum an, zweifellos ein Zeichen seines Gegensatzes gegen die Religion.
Dies ist zunächst eine bloße Hypothese. Das bekannte Wort Napoleons von dem alten Europa, das ihn anekle, sowie der Brief, in dem Hegel Europa als einen »Käficht« bezeichnet, in welchem man »sich mit dem Zustand der Dinge nicht wahrhaft vereinbaren« könne[372] – diese Reaktionen zeigen, daß es lange Zeit hindurch unklar war, in welche der beiden Richtungen der historische Prozeß fortschreiten würde.
Es gab aber auch andere Auffassungen. So schrieb Ludwig Feuerbach schon 1830 in seiner Erstlingsschrift mit Bezug auf die spätromantischen Tendenzen seiner Zeit:
»Allein gerade diese Erscheinung beweist, daß bald ein neuer Geist die Menschheit mit seiner Erscheinung beglücken, und aus den jämmerlichen Gegensätzen und Widersprüchen, in die sie jetzt aufgelöst ist, erretten wird; denn die Geschichte lehrt uns ja, daß gerade dann, wenn etwas am Rande eines völligen Untergangs steht, es noch einmal mit aller Gewalt sich erhebt, als wollte es von Neuem wieder seinen schon vollbrachten Lebenslauf beginnen.«[373]
Was sofort auffällt, ist, daß Feuerbach nicht in der Lage ist, sich den vorhandenen Widersprüchen, bzw. einer ihrer Seiten, anzuvertrauen,

um Bewegter und Beweger zugleich zu werden. Er tut sie vielmehr als »jämmerlich« ab, als etwas Unangemessenes, das aus sich heraus diesen »neuen Geist« nicht erzeugen könne. Wir werden später sehen, wie er sich sehr schnell aus dem sich verschärfenden Widerspruch in die Utopie flüchtet. – Seine zweite Feststellung ist bemerkenswert. Wir können jedoch hier nichts anderes tun, als ihre offenbare Richtigkeit konstatieren.

Und Bruno Bauer schreibt 1840 an Marx:

»Die Katastrophe wird furchtbar und muß eine große werden, und ich möchte fast sagen, sie wird größer und ungeheurer werden, als diejenige war, mit der das Christentum in die Welt getreten ist ... Das Kommende ist zu gewiß, als daß man auch nur einen Augenblick unsicher sein dürfte. Hat in Frankreich die Opposition triumphiert, ist sie dort nach so großer Reaktion anerkannt, so wird dieser Triumph in einem Gebiete, wo nur gegen eine dumme Apologetik zu kämpfen ist, noch sicherer und eher eintreten. Die feindlichen Mächte sind so nahe jetzt gerückt, daß Ein Schlag jetzt entscheiden wird. Die Leute, die für sich sorgen wollten, als sie den Staat immer mehr in ihr Interesse zogen, haben gerade ihren letzten Sturz vorbereitet und sie haben dadurch Dank verdient.« [374]

Bauers Vergleich mit der Zeit vor Christi Geburt basiert auf seinen Untersuchungen der Entstehung des Christentums und dessen nicht nur hebräischen, sondern auch heidnischen, d. h. griechisch-römischen Voraussetzungen [375]. Bauers These rechnet jedoch – wie auch Feuerbach – mit einer Spontaneität der Entwicklung, die Marx nicht in dieser Einseitigkeit akzeptiert haben würde. Dessen Analogierelation zur römischen Epoche – er bezieht wieder die Zeit nach Hegel auf die Zeit nach Aristoteles – bleibt, viel vorsichtiger, eine ganz allgemeine. Schon Hegel hatte seine Epoche mit der römischen Kaiserzeit verglichen [376] und damit Möglichkeiten angedeutet.

Unglücklich d. h. unbefriedigt sind diese Zeiten, da ihr substantieller Geist sich verflüchtigt, das neue Prinzip aber noch ganz unbestimmt bleibt, noch nicht sichtbar ist, ein Dämonenhaftes, ein Schicksal, das nur dumpf als zwingende Kraft empfunden wird. (Man könnte behaupten, daß Marx sich hier eine Aufgabe stelle.) Der Kern des Unbefriedigtseins, auch seines persönlichen, liegt in der prinzipiellen Unfähigkeit des Hegelschen Systems als Ganzem – eben weil es ein geschlossenes System ist – neue Erscheinungen, sich bewegende Einzelheiten der erscheinenden Welt, in sich zu verarbeiten; d. h. auf dieser Basis ist für Marx keine Möglichkeit vorhanden zu wirken, seine Potenzen aus sich herauszusetzen, die Theorie weiterzuentwickeln.

Cieszkowski hatte, in einem nur unmittelbaren Verhältnis zum totalen System als solchen stehend, die entgegengesetzte Position eingenommen:

»Dieses Vollführen des philosophischen Systems selbst ist jetzt eben die wirkliche Aufgabe der thätigen Denker, das System selbst also muß, wenn man so sagen könnte, erst in sich fertig werden, bevor es seine relativ höchste Begründung und Probe in der Weltgeschichte zu finden im Stande ist. Diess ist uns ein wichtiger Grund für die Aufstellung der Aufgabe der Historiosophie gewesen.« [377]

Die Geschlossenheit des Systems ist es, die Marx, im Gegensatz zu Cieszkowski, nicht akzeptieren kann. Wir wissen, daß schon bei seinem Übergang zu Hegel der totale Charakter des Systems ihm große Schwierigkeiten bereitet hatte (siehe Kap. II). Marx verhielt sich also zum *totalen* System als solchem von Hause aus distanziert. Diese Distanz hilft Marx dabei, das Hegelsche System mit dem wirklichen Prozeß des Denkens zu vermitteln, während Cieszkowski auch in seiner Kritik an Hegel den Boden des totalen Systems nicht verläßt. Wir erinnern uns: Schon Eduard Gans hatte auf eine diesbezügliche Frage Goethes erwidert,

»daß eine Philosophie ja gar nicht darauf Anspruch mache, für alle Zeiten eine Gedankenpresse zu sein, daß sie nur ihre Zeit vorstellen und daß sie mit den neuen Schritten, welche die Geschichte und die mit ihr gehenden Entdeckungen machen würden, sie auch gern bereit sei, ihr Typisches in flüssige Entwicklung zu verwandeln.« [378]

Zu Zeiten Hegels hatte Gans dieses negative Moment in sich verkörpert. Jetzt ist es Marx, der das Positive als solches nicht anerkennen kann. Daher bedeutet es für ihn das Glück, daß die Entwicklung des Denkens in der »praktischen Bewegung« subjektiv, d. h. nach besonderen Zwecken, zunächst der Individuen, bestimmt ist. Dies gestattet dem partikularen Willen, sich mit Erfolg gegen die nun schon zur lastenden Tradition gewordenen substantiellen Verhältnisse zu wenden.

Auguste Cornu interpretiert diese Stelle anders:

»In solchen revolutionären Zeiten kann der menschliche Geist zwei verschiedenartige Stellungen zur Welt einnehmen. Entweder zieht er sich von der Welt zurück und sucht sein Glück im Bereich seines eigenen Selbstbewußtseins, wobei er aber darauf verzichten muß, auf sie einzuwirken, oder die Philosophie wird zur Philosophie der Tat und greift in die Welt ein, um sie umzugestalten.« [379]

Die Unterscheidung, die Cornu anführt, trifft Marx gar nicht. Es geht diesem hier um die subjektive *Form* des Denkens, nicht um dessen

Inhalt. Dieser kann sich nämlich auch in subjektiver Form gegen die Welt richten. Sie allein aber, und nicht das Steckenbleiben in der verdinglichten Objektivität des Hegelschen Systems, eröffnet Marx den Weg zu schöpferischer Tätigkeit. Der Inhalt des Denkens ist für ihn jetzt noch eine bloße Vorstellung, die er nur in Gleichnissen ausdrücken kann. Wir haben das oben gezeigt. Marx wird jedoch in den Anmerkungen zur Dissertation seinen Standpunkt wesentlich weiterentwickeln (siehe Abschnitt C, 4).

Wir vermerken wieder den direkten Vergleich mit der nacharistotelischen Philosophie, der nun keinen Zweifel mehr darüber läßt, daß Marx die Bestimmtheit seiner Situation aus der Epikurs ableitete. Aber in den Anmerkungen zur Dissertation wird auch dieser Vergleich wegfallen. Er ist nur ein erster Ansatzpunkt für den schöpferischen Denker.

Im 4. Heft der *Vorarbeiten* ist bereits deutlich sichtbar, wie Marx aus der epikureischen Philosophie das Bewußtsein der hellenistischen Welt rekonstruiert – ein Bild, das zweifellos bei seinem oben erwähnten Analogieschluß auf die römische Epoche Pate gestanden hat:

»Das Hervorgehen der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht.

Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges.

Man sieht, wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht.« [380]

f) *Das Recht des Negativen*

Nun betrachtet Marx die zeitgenössische Situation unter dem Blickwinkel der philosophischen Geschichtsschreibung:

»Die andere Seite, die für den Geschichtsschreiber der Philosophie die wichtigere ist, ist diese, daß dieses Umschlagen der Philosophen, ihre Transsubstantation in Fleisch und Blut verschieden ist, je nach der Bestimmtheit, welche eine in sich totale und konkrete Philosophie als das Mal ihrer Geburt an sich trägt. Es ist zugleich eine Erwiderung für diejenigen, die glauben, daß, weil Hegel die Verurteilung des Sokrates für recht, d.h. für notwendig hielt, weil Giordano Bruno

auf dem rauchischen Feuer des Scheiterhaufens sein Geistesfeuer büßen mußte, in ihrer abstrakten Einseitigkeit nun schließen, daß z. B. die Hegelsche Philosophie sich selbst das Urteil gesprochen habe. Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seite hervorzukehren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter des Verlaufs einer Philosophie. Was früher als Wachstum hervortrat, ist jetzt Bestimmtheit, was an sich seiende Negativität, Negation geworden. Wir sehen hier gleichsam das curriculum vitae einer Philosophie aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht, wie man aus dem Tode eines Helden auf seine Lebensgeschichte schließen kann. Da ich das Verhältnis der epikureischen Philosophie für eine solche Form der griechischen Philosophie halte, mag dies hier zugleich zur Rechtfertigung dienen, wenn ich, statt aus den vorhergehenden griechischen Philosophien Momente als Bedingungen im Leben der epikureischen Philosophie voranzustellen, vielmehr rückwärts aus dieser auf jene schließe und so sie selbst ihre eigentümliche Stellung aussprechen lasse.« [381]

Marx wiederholt seine These, daß die Form des totalen Systems, die bestimmt ist durch dessen Entwicklung, ihrerseits wiederum das Umschlagen des Systems, die Verwandlung seiner Träger in wirkliche, fürsichseiende, selbständige Organismen bestimmt. Auch Hegel hatte ähnliche Relationen angedeutet:

»Man hat Sokrates den Vorwurf gemacht, daß aus seiner Lehre so verschiedenartige Philosophien hervorgegangen sind; dieß liegt in der Unbestimmtheit, in der Abstraktion seines Princips selbst. Und eben sind es nur bestimmte Formen dieses Princips selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten, Weisen, zu erkennen sind, die wir als sokratisch bezeichnen.« [382]

Die wesentlichen Formen, die wesentliche Struktur, die Widersprüche des Systems selbst, bestimmen die Beziehungen der sich verselbständigenden Momente im Umschlagen, im Auseinanderbrechen der Totalität. Je abstrakter das Prinzip, desto verschiedenartigere Formen nimmt das Umschlagen an. Man meint fast, Hegel hätte über sich selbst und das Schicksal seiner Philosophie gesprochen.

Marx will hier folgendes herausstellen: Die Tatsache, daß die gegenwärtige Form in der früheren begründet ist, beweist den Zusammenhang des Prozesses in sich selbst. Es ist also *ein* Prozeß, der vorwärtsschreitet, und die heutige Bewegung ist der Ausdruck der realen Notwendigkeit von gestern. Als diese Konsequenz der Forderungen von

gestern ist sie absolut notwendig und damit berechtigt. Sie hat als das Negative als solches ein höheres Recht als das Positive als solches.
Aber das, was heute absolut notwendig ist, war es gestern noch nicht. So war die Verurteilung des Sokrates notwendig (wir haben das im Abschnitt B, 2, c dargestellt); aber trotz seines individuellen Unterganges bestand die Notwendigkeit, das Denken in der Form zu entwickeln, die er als erster gefunden hatte. Notwendig ist heute, so meint Marx, der Untergang des Hegelschen Systems als geschlossenes System, sein Zerbrechen; aber ebenso notwendig bilden die Elemente dieses Systems die Grundlage für den weiteren Fortschritt des Denkens. Wer das nicht einsieht, ist in abstrakter, von der wirklichen Bewegung abstrahierender Einseitigkeit befangen. Er sieht nicht das Wechselverhältnis des Positiven und Negativen und ihr Ineinander-Übergehen im Prozeß. Wenn dieser Prozeß aber ein einheitlicher ist, dann kann man auch von den späteren Momenten auf die früheren schließen. Auf diese Weise, so sagt Marx, würde die »immanente Bestimmtheit«, also das Wesen des Systems, wie auch seine spezifische Position in der Geschichte erkennbar werden.
Marx führt hier zum ersten Mal die Gedanken aus, die wir schon (im Abschnitt B, 1) kennengelernt haben. In der Verwirklichung der Möglichkeiten im Prozeß werden diese objektiviert und dann begriffen. Die Entwicklung des Denkens bedeutet in diesem Objektivieren das Negieren, also Bestimmen, des Positiven, nur an sich Negativen. Das Positive als solches ist das, was aufgehoben wird; das Negative als solches ist dieses Aufheben, Fortschreiten, und hat daher das höhere Recht – wenn dieses auch nur ein relatives ist – auf seiner Seite. Da sich im Umschlagen einer Philosophie ihr Spezifisches, ihr Wesen, ihre Widersprüche zeigen, ist es leichter, sie von der Gegenwart her zu interpretieren, als alle die Elemente aus ihrer Vergangenheit zusammenzutragen, aus denen sie sich aufgebaut hat.
Aus dem Gesagten erhellt, daß im Laufe der Entwicklung immer wieder neue Interpretationen des Hegelschen und Marxschen Philosophierens erforderlich werden, weil, je weiter das Umschlagen ihrer Gedanken fortschreitet – ihr Wesen, und dann auch ihr Begriff, um so deutlicher hervortreten kann.
Die relative Beschränktheit des Denkens hat Hegel erkannt:
»Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist,* ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt.* Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum

überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der That drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie seyn soll,* so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meinen, – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.«
»Um noch über das *Belehren,* wie die Welt seyn soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat.« [383]
Wir gehen hier nicht auf die Konsequenzen ein, die Hegel aus dieser Erkenntnis für seine Zeit gezogen hat. Wesentlich ist hier für uns, daß das Zukünftige nicht zu *begreifen* ist, ja daß nur etwas Fertiges annähernd vollständig begriffen werden kann. Also kann auch das Erfassen der Gegenwart in Gedanken nur ein partielles sein. Umgekehrt geht daraus hervor, daß der Begriff eines Prozesses desto konkreter wird, je weiter dieser selbst fortschreitet. Je weiter sich ein Prozeß von seinem Ausgangspunkt entfernt, desto deutlicher treten seine Gegensätze hervor, desto klarer sind seine Vermittlungen, die für die daran Beteiligten bloß unmittelbare Beziehungen waren, zu erkennen.
Diese Auffassungen übernimmt Marx von Hegel und wendet sie auf seine Analyse der epikureischen Philosophie an. Auch in diesem System konzentriert sich die Form der Entwicklung der Vergangenheit, d. h. des griechischen Denkens, wie wir gesehen haben (siehe Abschnitt B, 2). Diese Position Epikurs ist es, die Marx objektiviert, um Aufschlüsse über seine eigene Situation zu erhalten. Nachdem Marx versucht hat, Epikur als Resultat der Geschichte des griechischen Denkens zu begreifen, die Entwicklung zu Epikur hin darzustellen (siehe Abschnitt B, 2) und hier nur zu Teilergebnissen gekommen ist, analysiert er nun das Umschlagen der griechischen Philosophie und schließt von jenem auf diese. Also nicht die Philosophie Epikurs als solche erweckt das Interesse Marxens, sondern sie als ein Ausdruck, als ein Offenbaren der Widersprüche der ganzen griechischen Entwicklung. Die Analyse dieses Resultates, wenigstens auf einem Teilgebiet, bildet den Inhalt von Marxens Dissertation.

Wir sind nun am Schluß unserer spezifischen Untersuchung der *Vorarbeiten* angelangt. Man könnte uns den Vorwurf machen, die verschiedenen Teile der *Vorarbeiten* willkürlich auseinandergerissen und dabei versäumt zu haben, Marxens sicherlich durch die *Vorarbeiten* hindurch zu verfolgende Entwicklung zu skizzieren. Der zweite Teil

dieses Vorwurfes wäre berechtigt; es ließe sich eine Analyse denken, die so verfahren würde.

Wir haben uns jedoch an unser Thema gehalten und waren dabei gezwungen, aus den vorhandenen Marxschen Arbeiten diejenigen auszuwählen, in denen sein Anknüpfen an Hegel, bzw. erste Unterschiede zu ihm sichtbar wurden. Darüber hinaus mußten wir uns beschränken auf die Fragen, die in der Entwicklung des nachhegelschen Denkens eine besondere Rolle gespielt hatten, da es nur so möglich ist, Marx als Moment dieses Prozesses und den wesentlichen Inhalt des Marxschen Philosophierens zu begreifen.

Die Reihenfolge unserer Untersuchungen hat sich dabei nach den Bedürfnissen der Interpretation richten müssen. Zuerst war es erforderlich, über Marxens Methode hinsichtlich der Geschichte der Philosophie Aufschluß zu erhalten, um den Inhalt seiner Arbeiten richtig charakterisieren zu können. Daran anschließen mußte sich die Analyse der Marxschen Arbeit über das griechische Denken, um die Anwendung seiner Methode und die Entfaltung seines Standpunktes zu zeigen.

Der zweite Teil unserer Untersuchungen erörtert dann diesen Standpunkt, und zwar im Verhältnis zu den das erste nachhegelsche Jahrzehnt bewegenden Fragen der Weltanschauung und der Tendenz der zeitgenössischen Entwicklung. Davor mußte jedoch, um Marxens Ausgangsposition zu zeigen, seine idealistische bzw. bloß theoretische Konzeption gegenüber der Natur und dem Denken behandelt werden. Der Gegenstand fast aller Untersuchungen kann nun in der Analyse der Dissertation konkretisiert werden. An den Anfang werden die Themen gestellt, welche die Neubestimmung des geschichtlichen Subjekts sichtbar werden lassen: Selbstbewußtsein und Religion. Die Darstellung der zeitgenössischen Situation steht auch hier, als wichtigstes Ergebnis und Zielpunkt der Marxschen Arbeiten, wieder am Schlusse.

Die Interpretation der *Vorarbeiten* ist mit dem bisher vorliegenden Text nicht abgeschlossen. Aus den zusammenfassenden Darstellungen im Abschnitt D werden sich weitere wesentliche Gesichtspunkte ergeben.

C. Die Dissertation

1. Das Selbstbewußtsein als »praktische Bewegung«

Das Ziel, auf das hin die Dissertation angelegt ist, stellt sich uns als die Kritik einer abstrakten Form des Selbstbewußtseins dar. Während Marx in den *Vorarbeiten*, in seiner Analyse der epikureischen, skeptischen usw. Philosophie, vor allem den Gegensatz des vorstellenden Bewußtseins zum Denken herausgearbeitet hatte, setzt er sich in der Dissertation mit dem Prinzip der Philosophie Epikurs, dem abstrakteinzelnen Selbstbewußtsein auseinander. Wir wählen für die Interpretation das letzte Stück des zweiten Teiles der Dissertation, da Marx hier die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammenfaßt. Zunächst aber ist der Wechsel des Hauptthemas – der *Vorarbeiten* und der Dissertation – zu begründen.

a) *Selbstbewußtsein und Substanz*

Das Interesse Marxens für das Selbstbewußtsein als Objekt seiner Analyse in der Dissertation ist nicht aus der epikureischen, sondern aus der zeitgenössischen Philosophie abzuleiten. Dies wird besonders deutlich in dem Entwurf zu einer neuen Vorrede, den Marx um die Jahreswende 1841/42 verfaßte:
»Die Abhandlung, die ich hiemit der Öffentlichkeit übergebe, ist eine alte Arbeit und sollte erst in einer Gesamtdarstellung der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ihren Platz finden, an deren Ausführung mich politische und philosophische Beschäftigungen ganz anderer Art nicht denken ließen. Es ist erst jetzt die Zeit gekommen, in der man die Systeme der Epikureer, Stoiker und Skeptiker verstehen wird. Es sind die Philosophen des Selbstbewußtseins.« [384]
Diese Erkenntnis ist keine post festum gefundene These; sie begründet den Zweck der Marxschen Arbeit selbst. Schon zu Beginn der Disser-

tation weist Marx auf die Bedeutung der nacharistotelischen Systeme für die subjektive Form der griechischen Philosophie hin. Und er fährt fort:

»Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.« [385]

Diese subjektive Form aber haben wir bereits als wesentlich für die nachhegelsche Philosophie kennengelernt (siehe Abschnitt B, 6, d und e). Und in den Anmerkungen zur Dissertation stellt Marx das philosophische System Hegels dem »einzelnen Selbstbewußtsein« gegenüber. Er erweist sich damit als Träger der philosophischen Entwicklung, die sich im Prinzip der Junghegelianer, dem Selbstbewußtsein verkörpert. Um dies letztere zu belegen, lassen wir nun einige Zitate folgen, aus denen klar werden wird, welche Funktionen dem Denken in dieser Periode vindiziert werden. Zunächst hören wir August von Cieszkowski, der das Prinzip zuerst, noch allgemein, angedeutet hat – wenn auch mit Einschränkungen, die wir vorerst beiseite lassen:

»Die Ichheit ist wohl dieses große Bewegungsprincip, was die neueste Zeit herausgebildet hat und deren Berechtigung auch das Wahre in dieser Sphäre ausmacht; ...« [386]

Ganz klar hat zur selben Zeit Friedrich Carl Biedermann die Interessen des Bürgertums ausgedrückt – er bezog sich vor allem auch auf die industrielle Entwicklung –, als er in seiner *Fundamental-Philosophie* das menschliche Wesen, die menschliche Tätigkeit als vorwiegend praktisch, als Selbstbewußtsein konzipierte und dieses als »unendliches Streben«, das jede Voraussetzung und Setzung aufzuheben gezwungen sei, faßte. Im Fortschreiten des Selbstbewußtseins erblickte er den Fortschritt von Kultur und Freiheit [387].

Im gleichen Jahr (1838) hat Bruno Bauer die Einflüsse der antiken Philosophie auf das Christentum untersucht und dabei die in dieser Periode der Umwandlung des menschlichen Denkens hervortretenden Fortschritte in der Bestimmung des Selbstbewußtseins umrissen. Wir können dies nur an einem Beispiel zeigen:

»Mit dem römischen Geist verbindet das Christentum die allgemeine Form des Zwecks und die unendliche Bedeutung, welche die römische Religion dem Selbstbewußtsein gegeben hat, daß es in seinem Fürsichsein das Substanzielle ist und sich in allem zum Zweck hat und durchsetzt.« [388]

Aber schon im März 1841 spricht die junghegelsche Bewegung ihr Prinzip bewußt aus. Bruno Bauer schreibt, sich gegen D. F. Strauß wendend:

»Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die mysteriöse Substantialität, in welcher sie bisher sich und die Sache gehalten, dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selber treibt – zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklicher Existenz – dem unendlichen Selbstbewußtsein. Auf diesem Zuge, welcher die Kritik zum Letzten und Höchsten, worin Alles seinen Ursprung und seine Erklärung findet, zum Selbstbewußtsein führt...« [389]

Auch Moses Heß hat das Selbstbewußtsein als den »Kern und Keim« und als die »Frucht« der Bewegung des Denkens bezeichnet:

»... daß hierbei consequenter Weise jede positive Form, in welcher der Geist gleichsam verhärtet und verholzt ist, nicht mehr als die absolute Wahrheit erscheinen kann; daß diese vielmehr nur dem Geiste, dem Selbstbewußtsein, als der ewigen *Geburtsstätte* der Wahrheit und Wirklichkeit vindizirt werden kann; daß hiernach, mit einem Worte, in der Philosophie *Nichts* als *Werden* die Grundform ist, aus welcher alle andern hervorgehen, und auf welche alle auch wieder zurückgeführt werden müssen: das ist wohl Jedem einleuchtend, der auch nicht gerade Philosoph ist.« [390]

Und zur gleichen Zeit proklamiert Marx in der Vorrede zur Dissertation »das menschliche Selbstbewußtsein« als »die oberste Gottheit« [391].

Bei Cieszkowski also die »Ichheit« als Quelle der Bewegung; bei Biedermann das Selbstbewußtsein als unendliches Streben, als Praxis des menschlichen Wesens; bei Bauer das kritische, die substantiellen Verhältnisse auflösende Denken als Ausdruck der Selbstverwirklichung der Idee, ihrer Entwicklung zum unendlichen Selbstbewußtsein; bei Heß das Selbstbewußtsein als »ewige Geburtsstätte der Wahrheit und Wirklichkeit«. Und dieses Selbstbewußtsein wird auch von Marx zum absoluten Prinzip erklärt, zum Grund alles Seins und Denkens erhoben.

Wir haben (im Abschnitt B, 2, a) das Substantialitätsverhältnis, wie es Hegel sieht, dargestellt, seine passive und aktive Seite, seine Momente des Allgemeinen und Einzelnen, und haben das Sich-Entwickeln der Substanz zu ihrem Begriffe angedeutet. Nun, da wir uns in der nachhegelschen Situation befinden, da das Denken seine Voraussetzung, das totale System, aufzuheben gezwungen ist, muß das Moment des zweckbestimmten Veränderns der substantiellen Bedingungen, das Moment des Negativen in den Vordergrund treten. Dies aber ist bei Hegel als das Selbstbewußtsein bestimmt:

»Der Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche

selbst frei ist, ist nichts Anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtseyn. ... Ich aber ist diese *erstlich* reine sich auf sich beziehende Einheit ... So ist es *Allgemeinheit;* Einheit welche nur durch jenes *negative* Verhalten, welches als das Abstrahiren erscheint, Einheit mit sich ist ... Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, *Einzelnheit*, *absolutes Bestimmtseyn*, welches sich Anderem gegenüberstellt, und es ausschließt; *individuelle Persönlichkeit.*« [392]

Die Tätigkeit des Selbstbewußtseins ist also das Aufheben der endlichen Bestimmungen, ihr Auflösen in ein ihm Adäquates, in ein Allgemeines, und dies im Bewußtsein, daß es selbst es ist, welches diese negative Rolle spielt. Es macht das Objekt zu einem Subjektiven und hebt damit die Abhängigkeit des Ich von der äußeren Realität auf. Andererseits macht es in diesem Sich-Entäußern in den Gegenstand sich selbst zum Objekt und gibt sich dadurch Dasein als absolut bestimmtes Individuum [393]. Die Veränderung des Objekts erscheint nun als Veränderung seiner selbst, nicht als eines äußerlich Gegebenen, sondern als eines von ihm selbst Erzeugten. So ist das Ich, als freie Subjektivität, das Heraustreten aus der Substanz [394]; es bestimmt sich selbst, im Gegensatz zum Bewußtsein, das von seinem Objekt bestimmt wird. Selbstbewußtsein aber ist es nur in dieser soeben umrissenen Bewegung: In einer bloßen Identität des Subjektiven und Objektiven, des Einzelnen und Allgemeinen, würde es aufhören, Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinne zu sein,

»weil zum Selbstbewußtseyn als solchem gerade das Festhalten an der Besonderheit des Selbstes gehört.« [395]

Die Vereinigung aber des Individuums mit seinen substantiellen Voraussetzungen, als das Verwirklichen des eigenen Wesens, ist für Hegel das Werk des Selbstbewußtseins:

»Die Substanz tritt als allgemeines *Wesen* und *Zweck*, sich als der *vereinzelnten* Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches *an sich* Einheit seiner und der Substanz, es nun *für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, und jenes zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor.« [396]

Es erscheint selbstverständlich, daß die Junghegelianer diese Funktion des Selbstbewußtseins in dem Denkprozeß, an welchem sie selbst beteiligt sind, begreifen und teilweise verabsolutieren, d. h. als absolutes Prinzip bestimmen. Aber auch diese einseitige Position hat ihre

relative Berechtigung. Wir haben gesehen, wie für Marx das Bewußtsein der eigenen »dämonenhaften Bewegung«[397] und die »praktische Bewegung« in Sokrates zusammenfallen (siehe Abschnitt B, 6, a). Aber bei diesem handelt es sich nur um eine ganz einfache Form des Selbstbewußtseins, nur um die Ahnung desselben. Wir wissen, daß das Denken vor allem nach Knotenpunkten des Prozesses, wie nach Aristoteles und Hegel, in das Stadium der »praktischen Bewegung« tritt, die mit konkreteren Formen des Selbstbewußtseins identisch ist.

Auch bei Hegel ist das Selbstbewußtsein die Bewegung, in welcher der Gegensatz des Subjekts und Objekts aufgehoben wird[398].

»Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, *das reine Fürsichseyn*, ...«[399]

Das Selbstbewußtsein als die eine Seite des Prozesses stellt die subjektive Form dar, weil in dieser Hinsicht der Prozeß durch die besonderen Zwecke der philosophierenden Individuen und nicht durch das objektiv Gegebene bestimmt wird. Diese subjektive Form untersucht nun Marx in der »praktischen Bewegung« des Denkens nach Aristoteles und findet bei den nacharistotelischen Systemen das Selbstbewußtsein auf einer unmittelbaren, abstrakten Stufe, d. h. das Ich steht in diesen Systemen noch im Gegensatz zu seinem Objekt, dem Wesen, die Einheit des Ich und seines Objekts ist erst an sich vorhanden[400].

Die von Hegel angegebenen Entwicklungsstufen, die das Selbstbewußtsein bis zu seiner wenigstens formellen Einheit mit seinem Objekt[401] zu durchlaufen hat, sind folgende: Erstens das begehrende oder einzelne Selbstbewußtsein, für welches das Objekt nur scheinbar selbständig, tatsächlich aber nichtig ist. Zweitens das anerkennende Selbstbewußtsein, das sich im Verhältnis zu einem anderen Selbstbewußtsein befindet und so einen »ungeheuren Widerspruch« ausdrückt. Drittens endlich das allgemeine Selbstbewußtsein, das in sich die anderen selbständigen Selbste vereinigt und so bereits eigentlich nicht mehr *Selbst*bewußtsein ist, wie wir oben gesehen haben[402]. Die Stufe des unmittelbaren, abstrakten Selbstbewußtseins, fällt mit der des einzelnen Selbstbewußtseins zusammen. In ihr erkennt Marx das Prinzip der epikureischen Philosophie.

Wir werden sehen, in welcher Weise Marx das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein kritisiert. Der Gegensatz des vorstellenden Bewußtseins zum begreifenden Denken – und damit ein Gegensatz innerhalb des Bewußtseins, das sein Objekt nur betrachtet – war das Hauptinteresse Marxens in den *Vorarbeiten* gewesen. Provoziert durch die erste

Analyse des Verhältnisses von Knotenpunkten und »praktischer Bewegung«, tritt nun das Selbstbewußtsein, als praktisches Verhältnis zum Objekt, in das Blickfeld Marxens, und damit die »praktische Bewegung« selbst, wenn auch auf einer unentwickelten Stufe. Im Herausarbeiten des Prinzips der Philosophie Epikurs, des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins, und der wesentlichen Bestimmungen seines Systems haben wir ein neues Moment des Fortschreitens des Marxschen Denkens zu sehen. Wir werden zu untersuchen haben, ob Marx, wie Bruno Bauer und andere Junghegelianer, das Selbstbewußtsein ebenfalls verabsolutiert, oder ob er zu differenzieren vermag.

b) *Das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein*

Am Schlusse seiner Analyse der epikureischen Meteortheorie faßt Marx zusammen:
»Wir haben nämlich gesehen, wie die ganze epikureische Naturphilosophie durchströmt ist von dem Widerspruch zwischen Wesen und und Existenz, zwischen Form und Materie. *In den Himmelskörpern aber ist dieser Widerspruch ausgelöscht*, sind die widerstreitenden Momente versöhnt. In dem zölestischen System hat die Materie die Form in sich empfangen, die Einzelheit in sich aufgenommen und so ihre Selbständigkeit erreicht. *Auf diesem Punkt aber hört sie auf, Affirmation des abstrakten Selbstbewußtseins zu sein.* In der Welt der Atome wie in der Welt der Erscheinung kämpfte die Form mit der Materie; die eine Bestimmung hob die andere auf, und gerade *in diesem Widerspruch fühlte das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein seine Natur vergegenständlicht.* Die abstrakte Form, die mit der abstrakten Materie unter der Gestalt der Materie kämpfte, war *es selbst.* Jetzt aber, wo die Materie sich mit der Form versöhnt hat und verselbständigt ist, tritt das einzelne Selbstbewußtsein aus seiner Verpuppung heraus und ruft sich als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur.
Nach einer anderen Seite hin drückt sich dies so aus: Indem die Materie die Einzelheit, die Form, in sich empfangen, wie es in den zölestischen Körpern der Fall ist, *hat sie aufgehört, abstrakte Einzelheit zu sein. Sie ist konkrete Einzelheit, Allgemeinheit, geworden.* In den Meteoren glänzt also dem abstrakt-einzelnen Selbstbewußtsein seine sachlich gewordene Widerlegung entgegen – das Existenz und Natur gewordene Allgemeine. Es erkennt daher in ihnen seinen tödlichen Feind. Ihnen schreibt es also, wie Epikur es tut, alle Angst und

Verwirrung der Menschen zu; denn die Angst und Auflösung des Abstrakt-Einzelnen ist das Allgemeine.«[403]
Wir können, unseren Intentionen gemäß, auf die epikureische Naturphilosophie natürlich nur so weit eingehen, wie es unser Thema zuläßt. Die Marxsche Interpretation der Form, in welcher die im Begriff des Atoms liegenden Widersprüche von Epikur verwirklicht werden, müssen wir hier beiseite lassen. (In beschränktem Umfange werden wir dies im Abschnitt D, 2, c untersuchen.)
Der Widerspruch zwischen Wesen und Existenz des Atoms drückt sich aus in seinen beiden Bestimmungen als Quelle und als Element, in seiner Bewegung des Abweichens und der der geraden Linie, in seinem qualitätslosen Sein und seinem qualitativ bestimmten Dasein, in seiner abstrakten Gleichheit mit sich selbst und seiner Verschiedenheit von den Anderen, in seiner Ewigkeit und seiner Zeitlichkeit. Der Widerspruch drückt sich ferner aus in der Tatsache, daß das Atom seinem Wesen nach selbst substantialer Schwerpunkt ist, während es als Existierendes seinen Schwerpunkt außer sich hat, und auch darin, daß sich das Atom seinem Wesen nach nur auf die Leere d. h. auf Nichts bezieht, während es in der erscheinenden Welt sich zu vielen Atomen verhält. Dieser Widerspruch zwischen Wesen und Existenz ist zugleich ein Widerspruch der Bestimmung des Atoms als reiner Form und als stoffliches Substrat der erscheinenden Welt, als die Reflexion in sich einerseits des Wesens und andererseits der wesentlichen Existenz, der Erscheinung[404].
Dieser Widerspruch aber zwischen reiner Form und reiner Materie, im Atom als einem Materiellen verkörpert, ist das innere Gesetz der abstrakten Einzelheit, des Eins, oder konkreter: des Dinges. Sind, nach Hegel, schon im Eins dessen Momente, als abstrakte, selbständig vorhanden und dadurch sich widersprechend[405], so fällt das Bestehen des Dings geradezu zusammen mit seiner Auflösung[406]. In dieser seiner Auflösung wird das Atom Erscheinung, relative Existenz, Materie als solche, Substanz der Natur, und so seinem Wesen widersprechend. Es kann also seinem Wesen gemäß nur in der Negation aller Relativität, in der Leere existieren, weil es die reine Einzelheit, das reine Fürsichsein verkörpert[407]. Der Dingcharakter des Atoms, es selbst »als Fertiges vorausgesetzt«[408], ist also der gesetzte Widerspruch, der von Epikur konsequent dargestellt und von Marx zuerst in seiner Notwendigkeit aufgedeckt worden ist.
In den Himmelskörpern ist nun dieser Widerspruch versöhnt[409]. Erst im Allgemeinen fallen Wesen und Erscheinung zusammen; das aber würde die Auflösung der abstrakten Einzelheit bedeuten. Epikur wäre

also in der Anerkennung der Himmelskörper als selbständiger, d. h. nach eigenen, real notwendigen Gesetzen sich bewegender Natur gerade auf dem Standpunkt angelangt, dem er in jeder Weise zu entrinnen sucht: der Annahme eines blinden Fatums, das sich eben in dem *unerkennbaren*, ewigen Lauf der Gestirne verkörpert. Also fordert er anstelle der einfachen Erklärung der physischen und psychischen Phänomene in bezug auf die Himmelskörper eine vielfache[410]. Hier ist der Punkt, sagt Marx, wo das Prinzip der epikureischen Philosophie, das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein, offen ausgesprochen wird. Marx fährt dann fort:

»Hier verbirgt sich also das wahre Prinzip des Epikur, das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein, nicht länger. Es tritt hervor aus seinem Versteck, und, befreit von materieller Vermummung, sucht es, durch die Erklärung nach abstrakter Möglichkeit – was möglich ist, kann auch anders sein; von dem Möglichen ist auch das Gegenteil möglich – die Wirklichkeit der selbständig gewordenen Natur zu vernichten. Daher die Polemik gegen die, die aplos, das ist auf eine bestimmte Weise, die Himmelskörper erklären; denn das Eine ist das Notwendige und In-sich-Selbständige.« [411]

Das Atom war also nur die Vergegenständlichung des Prinzips; ein Gedanke des Leukipp und Demokrit, der sich Epikur aufgedrängt hatte – und von ihm verändert worden war –, die Dinghaftigkeit seines Selbstbewußtseins auszudrücken.

Die Reflexionsformen, unter denen das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein die Welt betrachtet, müssen Zufälligkeit und abstrakte d. h. formale Möglichkeit sein, weil es sich im Allgemeinen, Notwendigen nicht zu affirmieren vermag, weil es sich selbst im äußerlichen Objekt nicht erkennen kann [412]. Auguste Cornu schreibt dazu:

»Sich auf Hegels Unterscheidung zwischen formaler und realer Möglichkeit stützend, zeigte Marx, daß Epikur durch die Trennung des Menschen von der Umwelt dazu verleitet worden war, im Gegensatz zu Demokrit, der sich in seiner Philosophie auf die reale Möglichkeit stützt, die die Notwendigkeit und die Wirklichkeit ihres Objekts zur Voraussetzung hat, sein System auf der formalen Möglichkeit aufzubauen, die einem abstrakten Begriff konkrete Existenz zuschreibt und sich somit im Bereich der Phantasie bewegt ...

Damit berührte Marx aber auch den wunden Punkt der kritischen Philosophie, die – wie es vor ihr die Romantik getan hatte – sich ebenfalls auf die formale Möglichkeit stützte, um dem Geist freien Spielraum geben zu können, wobei aber kein Anspruch darauf gemacht werden konnte, eine reale, konkrete Veränderung der Welt zu erzielen.« [413]

Cornu meint, die reale Möglichkeit sei eine Kategorie, die dem handelnden Menschen nützlicher sei als die formale. Dem muß jedoch widersprochen werden. Marx sagt selbst:
»Der Zufall ist eine Wirklichkeit, welche nur den Wert der Möglichkeit hat, die *abstrakte Möglichkeit* aber ist gerade der *Antipode der realen*. Die letztere ist beschränkt in scharfen Grenzen, wie der Verstand; die erstere schrankenlos, wie die Phantasie. Die reale Möglichkeit sucht die Notwendigkeit und Wirklichkeit ihres Objektes zu begründen; der abstrakten ist es nicht um das Objekt zu tun, das erklärt wird, sondern um das Subjekt, das erklärt. Es soll der Gegenstand nur möglich, denkbar sein. Was abstrakt möglich ist, was gedacht werden kann, das steht dem denkenden Subjekt nicht im Wege, ist ihm keine Grenze, kein Stein des Anstoßes.« [414]
Die Anwendung der Kategorie der realen Möglichkeit hätte Epikur, gerade wegen ihrer Beschränktheit, in die Lage gebracht, das Gegebene, die mythischen Vorstellungen, das Fatum, hinzunehmen und nur als notwendig zu begründen, d. h. also – gemäß dem damals vorhandenen empirischen Wissen – die Welt zu mythisieren. Die formale Möglichkeit beseitigt aber gerade diese Grenzen, drückt die subjektive Form aus, die in der Zeit der »praktischen Bewegung« das Denken bestimmt und ist also unerläßlich, wenn das menschliche Wesen verwirklicht und seine Voraussetzung aufgehoben werden soll.

Nicht die »Trennung des Menschen von der Umwelt« hat Epikur »verleitet«, die formale Möglichkeit zu benützen, wie Cornu meint, sondern die Notwendigkeit, das Denken weiterzuentwickeln, weil der Mensch, als denkendes Individuum, mit den vorhandenen Vorstellungen und Gedanken nicht mehr existieren konnte. Nicht die »Trennung des Menschen von der Umwelt« ist der Ausgangspunkt des epikureischen Denkprozesses, sondern die Trennung der Denker, und damit des Denkens, von der gesellschaftlichen Organisation, deren Resultate somit als ein fremdes Geschehen erscheinen. Dies bewirkt die Charakterisierung des Daseins als ein Zufälliges, dem im Bereich des Denkens die formale Möglichkeit entspricht [415]. Die *maximale* Trennung des ganzen Menschen, in allen seinen Bedürfnissen, von seinen körperlichen, gesellschaftlichen und gedanklichen Voraussetzungen ist dann das Resultat des epikureischen Denkprozesses.
Hegel hat die »leere Möglichkeit« ausführlich und polemisch verworfen [416]; aber darin drückt sich seine Situation, als Knotenpunkt des Denkens, sein Standpunkt, als bloßes Begreifen der Wirklichkeit, aus. So reduzierte sich ihm die Freiheit auch auf das Begreifen der

Notwendigkeit[417], eine Abstraktion von der »praktischen Bewegung«, die offenbar allen bloß theoretischen Standpunkten eigen ist. Wenn Marx formale und reale Möglichkeit, wie wir gesehen haben, als »Antipoden«, also als Gegensätze, damit als an sich gleichberechtigt, behandelt, trägt er den Erfordernissen seiner eigenen Situation Rechnung und ist so auch in der Lage, die formale Möglichkeit als auflösendes und damit vorwärtstreibendes Element des Denkens bei Epikur zu erkennen.

Nun spricht Marx über die Wirklichkeit des epikureischen Prinzips:

»Solange also die Natur als Atom und Erscheinung das einzelne Selbstbewußtsein und seinen Widerspruch ausdrückt, tritt die Subjektivität des letzteren nur unter der Form der Materie selbst hervor; wo sie dagegen selbständig wird, reflektiert es sich in sich, tritt es ihr in seiner eigenen Gestalt als selbständige Form gegenüber.

Es war von vornherein zu sagen, daß, wo das Prinzip des Epikur sich verwirklicht, es aufhören werde, Wirklichkeit für ihn zu haben. Denn würde das einzelne Selbstbewußtsein realiter unter der Bestimmtheit der Natur oder die Natur unter seiner Bestimmtheit gesetzt: so hätte seine Bestimmtheit, d. h. seine Existenz aufgehört, da nur das Allgemeine im freien Unterschiede von sich zugleich seine Affirmation wissen kann.«[418]

Die Reflexion in sich des Selbstbewußtseins erfolgt also erst bei Selbständigwerden der Natur, d. h. sie ist gegen die substantiellen Voraussetzungen, die sich für den Menschen der Antike in der Natur verkörpern, gerichtet. Das denkende Individuum als solches wird sich selbst wesentlich angesichts der Zufälligkeit des Bestehenden und dessen Glorifizierung durch den Mythos.

Nur das Allgemeine aber kann das Andere seiner selbst freilassen und doch in ihm sich bestätigt finden, eben weil es das alles Durchdringende ist. Weiter oben sagt Marx:

»Die abstrakte Einzelheit kann nämlich ihren Begriff, ihre Formbestimmung, das reine Fürsichsein, die Unabhängigkeit von dem unmittelbaren Dasein, das Aufgehobensein aller Relativität, nur so betätigen, daß sie *von dem Dasein, das ihr gegenübertritt, abstrahiert;* denn um es wahrhaft zu überwinden, müßte sie es idealisieren, was nur die Allgemeinheit vermag.

Wie also das Atom von seiner relativen Existenz, der geraden Linie, sich befreit, indem es von ihr abstrahiert, von ihr ausbeugt: so beugt die ganze epikureische Philosophie überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbstän-

digkeit und Negation aller Beziehung auf Anderes, in seiner Existenz dargestellt werden soll.«[419]

Es ist also geradezu als Fortschritt zu begreifen, daß das Selbstbewußtsein Epikurs dem »beschränkenden Dasein« ausbeugt, denn damit ist die »Unabhängigkeit von dem unmittelbaren Dasein« wenigstens an sich d. h. als Möglichkeit vorhanden. Das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein kann dieses Dasein nicht in sich aufheben; es kann nur die »Freiheit vom Dasein« realisieren[420], kann sich also nicht konkret oder nur als »Repulsion der vielen Atome«[421], in einem materiellen, d. h. äußerlichen, zufälligen Verhältnis verwirklichen. Das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein bleibt daher notwendigerweise ein Ideal, als solches ohne Leben:

»Das Atom, die Leere, Zufall, Willkür, Zusammensetzung sind an sich der Tod.«[422]

Aber sie bedeuten den Tod, die Auflösung, die absolute Negativität nicht nur in bezug auf das einzelne Individuum, sondern auch auf die besondere gesellschaftliche Wirklichkeit der Antike und ihre Ideologie. Hier treten die beiden Momente des epikureischen Prinzips deutlich zu Tage, die beiden selbständig für sich bestehenden Seiten des antiken Lebens – philosophisches Denken und gesellschaftliche Wirklichkeit – verkörpernd. Auch Hegel spricht in bezug auf die nacharistotelischen Systeme von »Leblosigkeit«, Gleichgültigkeit gegen das natürliche Dasein und von Rückzug aus dem Dasein[423], wobei er den Zwang hervorhebt, dem die denkenden Individuen in den sich auflösenden gesellschaftlichen Beziehungen unterworfen waren. Etwas anderes meint Auguste Cornu, wenn er schreibt:

»In diesem Zusammenhang hob er (i. e. Marx, G. H.) hervor, daß Epikur zu keiner Synthese von Form und Stoff, Geist und Materie im Atom hatte gelangen können, weil er aus ihm das abstrakt-individuelle Selbstbewußtsein gemacht hatte, das seine Freiheit und Selbständigkeit nur dadurch behaupten kann, daß es sich von der Welt abkehrt.«[424]

Die Kategorie Synthese bezeichnet eine bloß äußerliche Zusammensetzung (siehe Abschnitt B, 4). Insofern sind in der Repulsion Materialität und Form der Atome vereinigt, wie Marx sagt[425]. Dies meint jedoch Cornu nicht; er spricht von der wirklichen Versöhnung entgegengesetzter Bestimmungen. Diese ist im Atom überhaupt nicht möglich; das Atom ist geradezu die Verkörperung dieser Unmöglichkeit. Und gerade diesen Tatbestand hat Marx nachgewiesen.

Darüber hinaus gibt es keine Stelle, an der Marx behauptet, Epikur habe aus dem Atom das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein gemacht.

Das Atom ist vielmehr, so sagt Marx, die »Naturform des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins«[426]. Das Atom ist der natürliche Ausdruck der abstrakten Individualität.
Marx hat die von Cornu behauptete Feststellung schon deshalb nicht treffen können, weil für ihn am Anfang des Denkprozesses nicht erkenntnistheoretische oder sonstige theoretische Überlegungen stehen, sondern die Erfahrungen der unmittelbaren Praxis des Denkers. Marx hat sich in der ganzen Dissertation bemüht, die Notwendigkeit der epikureischen Gedanken nachzuweisen. Das hat Cornu offenbar nicht gesehen. Marx hat, im Anknüpfen an Hegels logische und psychologische Analysen, nachgewiesen, daß eine Versöhnung oder eine Auflösung der Widersprüche innerhalb des Atoms oder innerhalb des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins unmöglich ist, daß es eben die Zuspitzung der Widersprüche des Denkens ist, deren Auflösung in der Repulsion bzw. Deklination die »praktische Bewegung« ausdrückt.
Wenn Hegel

»die Selbständigkeit auf die Spitze des fürsichseyenden Eins getrieben ... in konkreteren Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse ...«

den »höchsten, hartnäckigen Irrtum« nennt, der sich gegen sein eigenes Wesen negativ verhalte[427], so trifft er eine ganz allgemeine Feststellung, die nichts aussagt über die relative Notwendigkeit des epikureischen Standpunktes. Das Wesen als das Allgemeine ist zur Zeit Epikurs ein Mythos, weiter nichts. Es ist erkennbar nur in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, im Ich. So sagt Hegel selbst:

»Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles *Andern aus sich;* sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich;* und es ist in dieser *Unmittelbarkeit,* oder in diesem *Seyn* seines Fürsichseyns, *Einzelnes.«* [428]

Es ist einleuchtend, daß der Denker das menschliche Wesen zuerst in seinen unmittelbaren Beziehungen objektiviert. Dieses Ereignis aber bildete den Fortschritt des Denkens über Aristoteles hinaus, so sehr es andererseits ein Zurückfallen hinter ihn war. Marx fährt nun fort:

»In der Theorie der Meteore erscheint also die Seele der epikureischen Naturphilosophie. Nichts sei ewig, was die Ataraxie des einzelnen Selbstbewußtseins vernichtet. Die Himmelskörper stören seine Ataraxie, seine Gleichheit mit sich, weil sie die existierende Allgemeinheit sind, weil in ihnen die Natur selbständig geworden ist.
Nicht also die *Gastrologie* des *Archestratus,* wie *Chrysippus* meint, sondern die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins ist das

Prinzip der epikureischen Philosophie, wenn auch das Selbstbewußtsein nur unter der Form der Einzelheit gefaßt wird.«[429]
Das Prinzip der epikureischen Naturphilosophie ist also bedingt durch ein ethisches, praktisches Ideal, die Ataraxie. Und dieses Prinzip ist die »Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins«. Wenn Marx dies in bezug auf Epikur auch einschränkt, so werden wir doch sofort an seine Proklamation des Selbstbewußtseins als »oberste Gottheit« in der Vorrede erinnert. Die Absolutheit des Selbstbewußtseins, das »unendliche Selbstbewußtsein«[430], war von den Junghegelianern zum Prinzip erhoben worden. Es ist also nicht richtig, wenn Cornu schreibt: »Dabei mußte er (i. e. Marx in der Dissertation und den *Vorarbeiten*, G. H.) die kritische Philosophie, die den Standpunkt jener philosophischen Schulen eingenommen hatte, näher prüfen und den wesentlichen Mangel dieser Philosophie aufdecken, der darin bestand, daß sie den Menschen der Umwelt entgegensetzte und ihn dadurch unfähig machte, auf diese praktisch zu wirken.«[431]
Es kann zunächst keine Rede davon sein, daß Marx schon in der Dissertation oder in den *Vorarbeiten* in der Lage gewesen wäre, die Philosophie der Junghegelianer in bezug auf deren wesentlichen Mangel zu kritisieren oder gar deren Wesen zu erkennen, wie Cornu meint[432]. Dies war ja eine unmittelbare Bewegung für ihn, der er sich erst in seiner Tätigkeit bei der *Rheinischen Zeitung* entfremden sollte.

Des weiteren bestand gerade der *Vorzug* der junghegelianischen Philosophie darin, daß sie den Denker dem totalen System, das Denken als Prozeß den substantiellen Voraussetzungen entgegensetzte. (Das Verhältnis des Menschen zur Umwelt wird als solches von Marx weder in der Dissertation, noch in den *Vorarbeiten* analysiert.) Sie hatte dieses Absolutsetzen des Selbst gegenüber dem Allgemeinen mit den nacharistotelischen Systemen und der Aufklärung[433] gemeinsam, die sich in einer ähnlichen Lage befanden. Es handelt sich hier um die »unendliche Subjektivität«, die nach Hegel »die Wahrheit der Sache selbst« ist[434], und bei der es nur noch wesentlich ist, ob sie als göttliche oder, wie bei den Junghegelianern, als menschliche gewußt wird.
Es ist überhaupt für den bloß theoretischen Standpunkt Cornus symptomatisch, daß er die Voraussetzung jeder Praxis, nämlich die Entgegensetzung zur Umwelt, nicht bemerkt. – Ferner kann man auch nicht einfach den Standpunkt der Junghegelianer mit dem der nacharistotelischen Systeme identifizieren, wie wir gleich sehen werden.
Marx vergleicht dann das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein mit dem abstrakt-allgemeinen:

»Wird das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip gesetzt: so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht. Allein zusammenstürzt auch alles, was gegen das menschliche Bewußtsein sich transzendent verhält, also dem imaginierenden Verstande angehört. Wird dagegen das Selbstbewußtsein, das sich nur unter der Form der abstrakten Allgemeinheit weiß, zum absoluten Prinzip erhoben: so ist der abergläubischen und unfreien Mystik Tür und Tor geöffnet. Der historische Beweis davon findet sich in der stoischen Philosophie. Das abstrakt-allgemeine Selbstbewußtsein hat nämlich den Trieb in sich, in den Dingen selbst sich zu affirmieren, in denen es nur affirmiert wird, indem es sie negiert.
Epikur ist daher der größte griechische Aufklärer ...« [435]

Die Bestimmung der Prinzipien von Stoa und Epikureismus stammt sinngemäß von Hegel [436]. Hier relativiert nun Marx die Bedeutung des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins. Aber sein Bekenntnis zu ihm tritt stärker hervor: Der vorstellende Verstand, die Vorstellung eines transzendenten Wesens, also die Religion bzw. Mythologie wird durch das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein aufgelöst. Dies war ja gerade die Aufgabe, welche die Junghegelianer, und mit ihnen Marx, sich gestellt hatten. Marx feiert Epikur als größten griechischen Aufklärer – das ist eindeutig. Allein die Relativierung dieses Standpunktes in bezug auf die Wissenschaft läßt ahnen, daß er auch über ihn hinaus gehen wird.

Das abstrakt-allgemeine Selbstbewußtsein hingegen – das nicht zu verwechseln ist mit dem Hegelschen »allgemeinen Selbstbewußtsein« – möchte seine *abstrakte* Allgemeinheit in den »Dingen« wiederfinden, d. h. es muß sie als solche negieren, sie als Ausfluß eben des Allgemeinen – und das war zur Zeit der Stoa das Göttliche – betrachten. Auch Hegel weist nachdrücklich auf diese Tatsache hin [437]. Er nennt die stoische Philosophie »hohl, leer und langweilig« [438]; er kritisiert ihren Formalismus und Aberglauben [439].

Und hier ist nun der einzige Punkt, an dem davon gesprochen werden kann, daß Marxens Untersuchungen eine Kritik späterer Formen des Junghegeltums implizieren. Das Allgemeine, das Bruno Bauer u. a. zum Prinzip machten und nicht weiterentwickelten, war letzten Endes das idealistisch aufgefaßte Denken, welches, wie Marx in seiner Schrift *Die heilige Familie* kritisierte,

»nicht die *metaphysische Illusion*, sondern den *weltlichen* Kern – die *Natur*, die Natur sowohl wie sie *außer* dem Menschen existiert, als wie sie seine eigene Natur ist,«

bekämpfte[440]. Es handelt sich hier um die Mythisierung des geschichtlichen Subjekts, wie die Stoa die Natur, und also auch die menschliche Natur, mythisiert hatte.
Aber dies wurde vier Jahre nach der Dissertation geschrieben. Hier, in dieser, gibt es keinen Anlaß zu unterstellen, daß Marx das *Wesen* der damaligen junghegelianischen Bewegung und gar ihre weitere Entwicklung hätte bereits explizieren können. Hätte dies stattgefunden, so wäre damit die Hegelsche Utopie des absolut identischen Subjekt-Objekts, und noch dazu in der Tätigkeit *eines* Menschen, realisiert worden.

2. Das Selbstbewußtsein als oberste Gottheit

a) *Der neue Standpunkt als Resultat*

Marxens Stellung zur Religion finden wir zusammengefaßt in der im März 1841 geschriebenen *Vorrede*[441] und in der Anmerkung zum Anhang, die um die Jahreswende 1841/42 entstanden ist[442]. Bevor wir jedoch diese Ausführungen interpretieren, wollen wir uns einige Voraussetzungen vergegenwärtigen, die sich aus unserer Explikation der *Vorarbeiten* (siehe Abschnitt B, 5) ergeben haben, bzw. aus der philosophischen Diskussion nach Hegels Tod resultieren, als deren Teilnehmer wir Marx bereits in verschiedener Gestalt kennenlernen konnten.
In den *Vorarbeiten* hatte sich Marx klarzuwerden versucht nicht nur über den Gegensatz der philosophischen und religiösen Methode überhaupt, sondern auch über die modernen theologischen Richtungen, die er immer wieder mit einzelnen Zügen der nacharistotelischen Systeme vergleicht. Wir hatten gesehen, daß er sich gegen eine dem menschlichen Denken transzendente Gottesvorstellung wendet und den Begriff von Gott in der Idee aufgehen läßt, die aber nicht die absolute Idee Hegels ist. Wir waren ferner davon überzeugt worden, daß Marx bereits in den *Vorarbeiten* nicht das Gemeinsame von Religion und Philosophie, sondern ihren wesentlichen Unterschied betont und dessen führende Seite eindeutig der Philosophie vindiziert. Marx hatte begonnen, seinen Standpunkt in der allgemein werdenden Auseinandersetzung zu fixieren.
Die Leistung Hegels war es gewesen, die Religion als notwendiges Produkt der menschlichen Vernunft nachzuweisen, die im Christentum enthaltenen Fortschritte des Denkens herauszuheben und so den

Damm zu durchstoßen, den die Aufklärung zwischen Religion und Philosophie aufgeworfen hatte. In der Auflösung des Christentums als System des (vorstellenden) Denkens hatte Hegel dessen Widersprüche begriffen und in seinem eigenen System aufgehoben. Da aber Hegels Analyse im wesentlichen nur den Denkprozeß erfassen konnte, die gesellschaftliche Funktion der Religion nicht untersucht, sondern nur postuliert wurde, erhielt das Resultat den Charakter der bloßen Rechtfertigung. Daß Hegel den Widerspruch zwischen positiver Religion und modernen Gesellschaftszuständen konstatierte [443], bezeugt seinen Realismus. Der Schein der so sehnsuchtsvoll erstrebten Versöhnung von Begriff und Realität wurde indes noch einmal erkauft mit der von Hegel proklamierten, fast gewaltsamen Beschränkung des Denkens auf sich selbst.

In dem Augenblick aber, in welchem die weltlichen Gegensätze in Bewegung gerieten, als Eisenbahn und Industrie auch in Deutschland neue Strukturen schufen, den Horizont erweiterten und tiefere Einblicke in das gesellschaftliche Gefüge zuließen, in diesem Augenblick mußten die im Hegelschen System latent verborgenen Widersprüche offen zutage treten. Die Entwicklung des Denkens begann nun, neue realisierbare Aufgaben zu stellen. Wie der Fortgang der philosophischen Diskussion nach Hegels Tod zeigt, ging es jetzt nicht mehr darum, das Denken als *einen* Prozeß aufzufassen, um dessen allgemeine Formen zu erkennen; jetzt ging es um das Verhältnis des Denkens zur gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit, um seine Funktionen und Relationen in der Totalität der Geschichte, um die Konkretion des menschlichen Wesens und damit um die Neubestimmung des geschichtlichen Subjekts. Die Lösung dieser Aufgabe wurde um die Mitte der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts begonnen, zuerst tastend, dann Einzelnes kritisierend, dann analysierend – ein Prozeß, in dessen Fortgang sich das Denken im Begreifen seiner gesellschaftlichen Funktion der Positivität der Zustände gegenüberstellte.

Gemäß dem Charakter des Hegelschen Systems zeigten sich die für den Denker relevanten Widersprüche zuerst im philosophischen Bereich. Hegels transformierende Übernahme der religiösen Lehren bei gleichzeitiger scharfer Kritik der religiösen Institutionen – dieser wesentliche Gegensatz seines Systems bestimmte nun die unvermeidliche Auseinandersetzung. Ausdruck dieses Widerspruches war die Religionsphilosophie, von Hegel selbst als »höchste Philosophie« tituliert [444]. Als Spitze des Systems ließ sie die Widersprüche am klarsten und frühesten hervortreten und zog so die Angriffe der Denker auf sich. Noch bevor sich im gesellschaftlichen Bereich die Gegensätze ver-

steiften, noch bevor sich hier die Unmöglichkeit einer Versöhnung offenbarte, wurde über die von Hegel konstruierte Versöhnung im Denken das Urteil gesprochen.
Die Religionsphilosophie war deshalb von Hegel zu solcher Bedeutung erhoben worden, weil sie den Prozeß des Begreifens des menschlichen Wesens darstellte [445]. So viel war jedoch zu sehen, daß das Resultat dieses Prozesses bei Hegel nur ein einfaches war, eine Abstraktion, die eigentlich nur den wesentlichen Unterschied zur außermenschlichen Natur fixierte. Die Aufgabe, dieses Wesen zu konkretisieren, seine inneren wie äußeren Verhältnisse aufzudecken, bestand nach wie vor. Nachdem die europäische Praxis des 18. Jahrhunderts einen so großen Schritt über die Natur hinaus gemacht hatte, mußte die daraus entspringende Entfaltung der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte nun ein Auffinden der wesentlichen Widersprüche des menschlichen Lebens ermöglichen.
Der Hegelsche Gedanke, daß von der »weltlichen Seite« aus die Entzweiung von Glauben und Erkennen begonnen und gefördert worden war [446], wurde wiederum bestätigt. Auch jetzt geriet diese »weltliche Seite« in Bewegung, und wie im Frankreich des 18. Jahrhunderts richtete sich die Opposition zunächst gegen die christliche Philosophie bzw. Religion. Widersprüche können im allgemeinen erst dann vom Denken erfaßt werden, wenn sie sich zuspitzen. Das traf jedoch im Deutschland der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts nur auf das Verhältnis der Religion zum allgemeinen Leben zu. Verschärft wurde dieser Gegensatz noch dadurch, daß die Hegelsche Philosophie wesentliche Elemente der modernen Weltanschauung enthielt, die nun im Auseinanderfallen der Schule entwickelt wurden.
Aus dieser Problematik heraus erscheint es selbstverständlich, daß das oppositionelle Denken sich damit nicht zufrieden zeigte, daß die im Christentum enthaltenen Gedanken durch Hegel ihren Platz in der als Einheit begriffenen Geschichte des Denkens erhalten hatten. Der Fortschritt bestand nun darin, über die Historisierung der christlichen Gedanken als bloße Gedanken hinauszugehen und die christliche Religion als Ganzes mit der geschichtlichen Totalität zu vermitteln. Daß dies nicht mit der primitiven Methode der rationalistischen Theologie geschehen konnte, welche die überlieferten Fakten einfach als die ganze Geschichte behandelt hatte, war D. F. Strauß klar [447]. Damit war die Frage aufgeworfen nach dem Ursprung und der Funktion der Macht, die länger als eineinhalb Jahrtausende das abendländische Leben beherrscht hatte. Der »mythische Standpunkt« von Strauß [448] war der

erste Schritt des nachhegelschen Denkens in den Bereich hinein, den es nun zu bewältigen hatte, in die gesellschaftliche Wirklichkeit.
Die andere Weise, das Hegelsche System zu durchbrechen, drückte sich in der Tendenz aus, den Begriff des menschlichen Wesens, wie er von Hegel gefaßt worden war, aufzulösen und seine transzendenten Elemente zu eliminieren. Das ergab, wie wir bereits gesehen haben (siehe Abschnitt C, 1, a), die »Ichheit« als Quelle der Bewegung bei Cieszkowski, das Selbstbewußtsein als »unendliches Streben«, als Praxis des menschlichen Wesens bei Biedermann, das kritische Denken als Ausdruck der Selbstverwirklichung der Idee bei Bruno Bauer und das Selbstbewußtsein als »ewige Geburtsstätte der Wahrheit und Wirklichkeit« bei Moses Heß.
Es leuchtet jedoch ein, daß, wenn aus der absoluten Idee Hegels das transzendente Moment des Göttlichen entfernt wird, für die Bestimmung des menschlichen Wesens nur das Abstraktum »Menschheit« übrigbleibt. Diese Menschheit ist nun zwar eine tätige, sich selbst produzierende, aber im wesentlichen eine eben nur denkende. Daher muß das Denken, wenn dieser Begriff des menschlichen Wesens nicht ausgeweitet, nicht durch Entdeckung neuer Verhältnisse bereichert, sondern in sich selbst konkretisiert werden soll, notwendig auf das Individuum zurückfallen. Schon 1841 zeigt sich diese Konsequenz bei Bauer:
»Das realisirte Selbstbewußtseyn ist jenes Kunststück, daß das Ich sich einerseits wie in einem Spiegel verdoppelt und endlich nachher, wenn es sein Spiegelbild Jahrtausende lang für Gott gehalten hat, dahinterkommt, daß jenes Bild im Spiegel es selber sey.« [449]
A. v. Cieszkowskis Anliegen, den Hegelschen Intentionen [450] folgend, das menschliche Wesen sich in dem Abstraktum »Staat« auflösen zu lassen [451], ist unfruchtbar geblieben, weil eine Weiterentwicklung des Gedankens immer nur seine Konkretisierung sein kann. Die gleiche systemkonforme Tendenz verrät auch sein Theorem, Religion und Philosophie seien nun in der Spekulation wahrhaft versöhnt worden [452]. (Daß Cieszkowski die allgemeine Richtung, in welcher sich das Denken entwickeln mußte, als erster angegeben hat, bleibt dabei unbestritten.)
Die Tatsache, daß Ludwig Feuerbachs Versuch, die Grundlagen der Hegelschen Philosophie zu kritisieren [453], zunächst ohne direkte Auswirkungen blieb, zeigt, daß die Widersprüche eines geschlossenen Systems von den aus diesem hervorgehenden Denkern zuerst in dessen Spitze erkannt und zugespitzt werden. Das Werk, mit welchem er sofort und durchschlagend seine Zeit beeinflußte, war *»Das Wesen des*

Christentums«, weil hier die Frage nach dem menschlichen Wesen konkretisiert wurde:

»Der Mensch unterscheidet sich von der Natur. Dieser sein Unterschied ist sein Gott – die Unterscheidung Gottes von der Natur nichts anderes als die Unterscheidung des Menschen von der Natur. Der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus löst sich in die Frage auf: Ist das Wesen des Menschen ein außerweltliches oder ein innerweltliches, ein übernatürliches oder ein natürliches Wesen?« [454]

Daß diese Gedanken eine notwendige Konsequenz der Hegelschen Philosophie und ihrer Auflösung als Totalität darstellten, ist schon damals anerkannt worden [455].

Marx hat beide eben umrissenen Möglichkeiten, das Hegelsche System zu durchbrechen, gesehen. Im 6. Heft der *Vorarbeiten* (siehe Abschnitt B, 6) spricht er den Gedanken, wenn auch zunächst in bildlicher Form, aus, daß das Denken neue Bereiche der Wirklichkeit zu entdecken und zu bewältigen habe; in der Dissertation nun reduziert er mit Bauer und Feuerbach die Hegelsche absolute Idee auf das menschliche Selbstbewußtsein. Wir beginnen zunächst mit der »Vorrede«, deren auf unser augenblickliches Thema bezugnehmenden Teil wir als Ganzes hierhersetzen:

»In der Kritik bleibt unter anderem auch das unberührt, wie falsch Plutarchs Standpunkt überhaupt ist, wenn er die Philosophie vor das Forum der Religion zieht. Darüber genüge, statt alles Räsonnements, eine Stelle aus David Hume:

›Es ist gewiß eine Art Beschimpfung für die Philosophie, wenn man sie, deren *souveränes Ansehen* allenthalben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit sich wegen ihrer Folgen zu verteidigen und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoß nimmt, zu rechtfertigen. *Es fällt einem dabei ein König ein, der des Hochverrats gegen seine eigenen Untertanen beschuldigt wird.*‹

Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsiert, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen: Gottlos aber ist nicht der, welcher mit den Göttern des gemeinen Volkes aufräumt, sondern der, welcher den Göttern die Vorstellungen des gemeinen Volkes andichtet.

Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus:

Mit einem Wort, ich hasse alle diese Götter

ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll Keiner neben ihm sein.

Den tristen Märzhasen aber, die über die anscheinend verschlechterte

bürgerliche Stellung der Philosophie frohlocken, entgegnet sie wieder, was Prometheus dem Götterbedienten Hermes:

Um deine Sklavendienerei möcht ich jedoch –
Das weißt du gut – hier dies mein böses Los nicht tauschen.
Denn besser ist es, mein ich, hier dem Fels zu dienen,
Als Vater Zeus zum treuen Boten sich zu eignen.

Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.« [456]

Das von Hegel als das Verhältnis der Vorstellung zur Spekulation auf die Ebene des reinen Denkens projizierte Problem der Epoche wird von Marx, in den *Vorarbeiten* noch zögernd, in der Dissertation aber entschieden als gelöst betrachtet. Dieses Problem stellt sich dar als die Frage nach dem bestimmenden Faktor des Denkens: Religion oder Philosophie. Marx ist sich klar darüber, daß das Problem nur erst an sich gelöst ist, daß diese Auflösung nur wirklich wird in der Durchsetzung der einen und der Aufhebung der anderen Seite dieses Gegensatzes. Daher erhält seine Parteinahme ihren aggressiven Charakter. Darüber hinaus steigert Marx die Ablehnung zum Haß, einem Haß, wie er sich aus einer besonders eng gewesenen und nun auseinanderfallenden Verbindung entwickelt. Die deutsche Philosophie war ja im Grunde nicht das eigenständige Produkt eines jahrhundertelangen allgemeinen gesellschaftlichen Fortschrittes, sondern – um einen Vergleich von Heinrich Heine [457] zu gebrauchen – die »Tochter« der protestantischen Kirche.

Auf diese *»Vorrede«* bezieht sich wohl die Aufforderung Bruno Bauers an Marx:

»Jenen Vers des Äschylus darfst Du jetzt auf keinen Fall in Deine Dissertation aufnehmen, überhaupt nichts in sie aufnehmen, was die philosophische Entwicklung überschreitet.« [458]

Worin besteht nun dieses ganze Überschreiten der philosophischen Entwicklung bei Marx? Über eine absolute Entgegensetzung gegen den religiösen Gottesglauben geht es nicht hinaus. Wenn auch offen bleiben muß, ob Marx nicht irgendwelche politische Gedanken ganz unterdrückt habe, so spricht doch alles gegen eine solche Annahme. Weder kann das Zitat aus David Humes Erstlingswerk [459] republikanisch ausgelegt werden, noch erwähnt Bauer in seinen Briefen an Marx andere Absichten Marxens als philosophische Kritiken, betreffe es nun Fischer, den Hermesianismus, Trendelenburg oder Feuerbach [460].

Die Beschränktheit der Marxschen Position im März 1841 drückt auch das Zitat aus Epikur aus. Diese Gegenüberstellung von Philosophen

und »gemeinem Volk« entspricht ganz der Hegelschen Theorie vom »isolierten Priesterstand«[461] der Philosophen und von der Notwendigkeit der Religion für das »Volk«[462]. Die Bestimmung der Philosophie als eine Angelegenheit einer kleinen Elite ist notwendig verknüpft mit dem Utopismus des Hegelschen Systems, der das absolute Zusammenfallen von Subjekt und Objekt im spekulativen Denken behauptet.

Hierbei ist unerheblich, daß die Idee als Prozeß aufgefaßt wird[463]. Es genügt, daß Hegel als Ziel des Geistes das »absolute Wissen« bezeichnet[464], daß er behauptet, die Philosophie begriffe die absolute Idee, die »alle Wahrheit« ist[465], um von einer Utopie des Denkens zu sprechen. Es ist zu sagen: Dem Denken der Zukunft wird die Sehnsucht nach dem auch nur zeitweisen Ausgelöschtsein *aller* Widersprüche keine Notwendigkeit sein. Es wird den Gegensatz von Praxis und Theorie ertragen und in ihm sein Leben und seine unaufhörliche Bewegung haben. Dies ist nicht so zu verstehen, daß die Einheit von Subjekt und Objekt nicht an sich existierte, sondern so, daß die Identität der Unterschiedenen, also die Einheit an und für sich, immer nur approximativ produziert werden kann.

Die Möglichkeit, die totale Vereinigung zu *denken*, hat, neben anderen Gründen, den Hegelschen Utopismus erzeugt. Er ist nicht die letzte Utopie gewesen – das Utopische ist eines der Elemente der modernen Weltanschauung –, aber die letzte Utopie des reinen Denkens. Träger dieser Utopie, der absoluten Idee und ihres Begriffs, ist der einzelne Denker. Kein Gott oder Gottmensch, aber ein *professioneller* Denker, und insofern von den anderen Menschen unterschieden. Unter ihm fungiert nicht mehr eine Gemeinde, sondern eine mehr oder weniger organisierte Schule; seine Stütze ist nun schon eine sich bürokratisierende Hierarchie. Die »höchste zugeschärfteste Spitze« der Pyramide dieser Weltanschauung aber ist die »reine Persönlichkeit«, die »Alles in sich befaßt«[466]. Das zeigt den Ausgangspunkt des deutschen Idealismus: das in seinem gesellschaftlichen Handeln isolierte Individuum. Auch insofern sind Hegels Gedanken der Ausdruck ihrer Zeit, einer Zeit, in welcher schon das Erfassen der Methode nur Wenigen, ihr Beherrschen aber nur Einem möglich ist (siehe auch Abschnitt D, 4 und den 2. Exkurs).

Es ist also nur folgerichtig, wenn Marx, Bauer u. a. das Selbstbewußtsein bzw. das Ich zum Prinzip machen, da jetzt, in der Auflösung des Hegelschen Systems, die subjektive Seite des Prozesses, das Problem des Trägers der Gedanken bedeutungsvoll wird und der neue Wirklichkeitsbereich noch nicht erschlossen ist. (Wir werden dar-

auf im Abschnitt C, 5 noch eingehen. Vgl. auch Abschnitt B, 6, d und e, sowie C, 2, c.)
Wir sehen, um wieder zum Text der »Vorrede« zurückzukehren, daß Marx die Gottesvorstellung, oder wenigstens ihren Namen, noch beibehält; nur die Bestimmung bzw. Bedeutung ist eine andere geworden. Wenn er sich gegen alle »irdischen« Götter erklärt, so ist es hier das Denken, das sich gegen jede Autorität, implicite auch gegen Hegel, richtet. Wir haben dieses alles kritisierende »unendliche Selbstbewußtsein« bereits dargestellt (vgl. Abschnitt C, 1). Das menschliche Selbstbewußtsein wird nun zur »obersten Gottheit« erhoben – eine notwendige Durchgangsstufe für Marx auf dem Wege der Überwindung des Hegelschen Systems als solchem. Daher ist auch das Selbstbewußtsein zum zentralen Thema seiner Dissertation geworden.

Marx ist sich klar darüber, das zeigt der Schluß der »Vorrede«, daß die Auseinandersetzung, in die er eingetreten ist, Mühsal mit sich bringen und Opfer kosten wird. Er sieht sich ja nicht nur der Autorität des offiziellen Hegeltums gegenüber, sondern auch den anderen Mächten der Zeit, wie dem preußischen Staat, der sich soeben (1841) von der Hegelschen Philosophie getrennt hat [467]. Zumindest aber ist Marx bereit, so bekennt er, den Kampf kompromißlos zu führen.

b) *Die Verwerfung der Gottesbeweise durch Hegel*

Wir wenden uns nunmehr der Anmerkung zum Anhang zu. Die Kritik der Beweise vom Dasein Gottes finden wir eingerahmt von fünf Zitaten aus Schellings Frühschriften, welche einen Beitrag zur Auseinandersetzung mit Schelling liefern sollen. Dieser hatte im November 1841 in seiner Berliner Antrittsvorlesung seine Prätension ausgedrückt, die Hegelsche Philosophie überwunden zu haben [468]. Jedoch wäre es falsch, diesen aktuellen Anlaß mit dem Grund zu verwechseln, der Marx zwang, auf die Frühschriften des deutschen Idealismus zurückzugreifen.
Es ist oft hervorgehoben worden, daß die Junghegelianer, was das Auseinanderreißen der Elemente betrifft, die in Hegels Begriff versöhnt schienen – der Substanz und des Selbstbewußtseins –, hinter ihren Meister »zurückgefallen« seien. Das aber ist bei dem Charakter der Hegelschen Philosophie als Knotenpunkt unvermeidlich (vgl. Abschnitt B, 6, c). Vor allem Fichte wird immer als der Anknüpfungspunkt der Junghegelianer erwähnt. Es ist also bezeichnend, wenn

Marx gerade auf die fichteanisierenden Schriften des jungen Schelling zurückgreift. Dazu kommt, daß Marx die Zitate aus Schellings Frühschriften, abgesehen von der Polemik gegen den alten Schelling, kommentarlos wiedergibt. Wir haben also die zitierten Sätze von Schelling wie Marxens eigene Ausführungen zu behandeln. Die ersten drei Zitate lauten:

»›*Schwache* Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen *will*.‹ *Schelling*, Phil. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus in den Philosophischen Schriften, Erster Band, Landshut 1809, p. 127, Brief II. Es wäre dem Herrn Schelling überhaupt zu raten, seiner ersten Schriften sich wieder zu besinnen. So heißt es z. B. in der Schrift über das Ich als Prinzip der Philosophie: ›Man nehme z. B. an, daß *Gott*, insofern er als Objekt bestimmt ist, *Realgrund* unseres Wesens sei, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, *selbst* in *die Sphäre unseres Wissens*, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt.‹ p. 5. l. c. Wir erinnern Herrn Schelling schließlich an die Schlußworte seines oben zitierten Briefes: ›*Es ist Zeit*, der *besseren* Menschheit die *Freiheit der Geister* zu verkünden und *nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine*.‹ p. 129, l. c. Wenn es schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahre 1841?«[469]

Schellings 2. Brief, dem das erste und dritte Zitat entnommen ist, richtet sich gegen Kant, der die Unmöglichkeit, das Absolute zu erkennen, aus der »Schwäche« der menschlichen Vernunft abgeleitet hatte. Dieses Problem interessiert Marx hier jedoch nicht. Er will mit diesem Zitat sagen, daß eine schwache Vernunft sich mit der Annahme einer vom Menschen unabhängigen Macht beruhigt, deren Gewalt alles Existierende unterworfen ist, und, um in diesem Mythologisieren ganz sicherzugehen, sie zu beweisen sucht. Eine starke Vernunft, so kann man ergänzen, erkennt keinen »objektiven Gott« an – sie handelt als ein Nur-aus-sich-selbst-Bestimmtes. Wir haben bereits Marxens These dargestellt, nach welcher der Prozeß der Überwindung der Natürlichkeit des Menschen parallel läuft mit dem Sich-Herauslösen aus der Vorstellung eines jenseitigen Wesens (vgl. Abschnitt B, 5, a).

Das Anliegen Schellings in der Schrift, welcher das zweite Zitat entnommen ist, war es, das menschliche Wesen zu begründen, dieses Wesen als ein Handelndes, Veränderndes verstanden, als ein im Gegensatz gegen das »erschlaffte Zeitalter« Befindliches[470]. In der Suche nach einem »letzten Punkt«,

»an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unseres

Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt« [471],
drückt sich die kategorische Frage nach dem Wesen des *Menschen* aus, die der deutsche Idealismus angesichts der französischen politischen und der englischen industriellen Revolution zu stellen hatte. Dieser »Urgrund aller Realität«, der nach Schelling kein Resultat, nicht von anderem Wissen ableitbar, sein darf [472], kann also nicht Gott sein, weil dieser selbst für uns – für den Menschen – Objekt des Wissens ist. So wie Schelling hier auf ein unmittelbares Wissen, auf das »Ich als Prinzip der Philosophie« ausgeht, so wird Marx weiter unten das Selbstbewußtsein als Prinzip begründen.
Im dritten Zitat stammen alle Hervorhebungen, bis auf die des Wortes »besseren«, von Marx. Der Gottesbegriff ist ihm eine Fessel, aus der sich der menschliche Geist zu befreien habe, wie er auch schon in den *Vorarbeiten* die These vertreten hatte, daß die religiösen Bewußtseinsformen die Erkenntnis des wirklichen Wesens des Menschen verhindern (vgl. Abschnitt B, 5, c). Marx knüpft mit den Junghegelianern wieder dort an, wo der deutsche Idealismus, beflügelt durch die Fortschritte Westeuropas, sich aufzuschwingen bestrebt war, bevor er in der deutschen Romantik versandete bzw. in Hegel den Ruhepunkt seiner »praktischen Bewegung« gefunden hatte.
Marx beginnt nach den ersten Schelling-Zitaten seine eigenen Ausführungen zum Thema der Gottesbeweise:
»Um hier bei Gelegenheit eines fast berüchtigt gewordenen Themas zu gedenken, der *Beweise für das Dasein Gottes*, so hat *Hegel* diese theologischen Beweise sämtlich umgedreht, das heißt verworfen, um sie zu rechtfertigen. Was müssen das für Klienten sein, die der Advokat nicht anders der Verurteilung entziehen kann, als indem er selbst sie totschlägt? Hegel interpretiert z. B. den Schluß von der Welt auf Gott in die Gestalt: ›Weil das Zufällige *nicht* ist, ist Gott oder das Absolute.‹ Allein der theologische Beweis heißt umgekehrt: ›Weil das Zufällige wahres Sein hat, ist Gott.‹ Gott ist die Garantie für die zufällige Welt. Es versteht sich, daß damit auch das Umgekehrte gesagt ist.« [473]
Diese Auslegung der Hegelschen Stellung zu den Gottesbeweisen durch Marx ist verschiedentlich kritisiert worden. David Baumgardt spricht von einer »besonders herkulisch gewagten Interpretation Hegels« [474], von einem »resoluten Gewaltstreich« Marxens [475], Rolf Sannwald von einer »eigenwilligen Interpretation Hegels« [476]. Diese Autoren orientieren sich offensichtlich an Hegels ausdrücklicher Zielsetzung,

»die Beweise vom Daseyn Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen.«[477]

Es geht aber nicht an, Begriffe zu identifizieren, wo nur noch die Namen übereinstimmen. Daß Hegel einen anderen Gottesbegriff als das positive Christentum hat, haben wir gesehen (vgl. Abschnitt B, 5, a und b). Auch haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß der Name »Religion« bei Hegel in zweierlei Bedeutung verwendet wird (vgl. Abschnitt B, 5, c). An diesen Widerspruch knüpft aber Marx an, wenn er feststellt: verworfen, um zu rechtfertigen. Der Unterschied der Hegelschen Religionsphilosophie zum positiven Christentum zeigt sich gerade an der verschiedenen Position, die das Denken Gott zuweist bzw. zu ihm einnimmt:

»Dieser Standpunkt, der überhaupt unserer Zeit eigenthümlich ist, verfährt nach empirischer Psychologie, nimmt dasjenige auf, was und wie es sich im gewöhnlichen Bewußtseyn findet, *beobachtet die Erscheinung* und setzt *außerhalb* derselben, was das *Unendliche* darin ist.

Religion ist auf diesem Standpunkt das Bewußtseyn des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen außer ihm und über ihm Seyenden. Das Bewußtseyn findet sich nämlich abhängig, *endlich* und in diesem seinem Empfinden ist es insoweit Bewußtseyn, daß es ein *Anderes voraussetzt,* von dem es abhängt und welches ihm als das Wesen gilt, weil es selbst als das Negative, Endliche bestimmt ist.«[478]

»Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkt bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unserer Zeit.«[479]

Solange der Glaube an Gott unerschüttert war, bedurfte er keines Beweises. Als die Theologie begann, die Existenz Gottes zu beweisen, mußte sie sich notwendig in steigendem Maße des empirischen Verfahrens, der Beobachtung, bedienen und so die Gottesvorstellung zu einem Äußerlichen machen, zu jener jenseitigen Gestalt, die sie im Bewußtsein vieler Menschen längst angenommen hatte. Gott wird so »als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum *einfachen Abstraktum* . . .«[480]

Dieses Abstraktum ist es, von dem Hegel sagt:

»Gott spielt daher in der neueren Philosophie eine weit größere Rolle, als in der alten. In der neueren ist das Begreifen Hauptforderung, der absolute Gegensatz herrschend, Denken und Seyn. So weit Gedanken fortgehen, so weit das Universum: wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an; so daß sogar dafür gehalten

wird, durch's Begreifen werde Gott schlecht, dann sey er in die Endlichkeit herabgezogen. – Es wird von Bestimmtem ausgegangen: Dieß und jenes ist nothwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen.«[481]
Bei Hegel aber ist Gott der »absolute Prozeß«, ein Konkretum, nämlich der Geist[482]. Wir haben das Zusammenfallen von Gott und menschlichem Geist in der absoluten Idee schon betrachtet (vgl. Abschnitt B, 5, a und b). Und wo Hegel diese absolute Idee, die prozessuale Totalität als solche darstellt, kann er fast darauf verzichten, auch nur den Namen Gottes zu erwähnen[483]. Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Leibnizschen Gott, in den man das hineinlegt, »was nothwendig ist, aber nicht begriffen wird«[484], und dem Hegelschen Gott, welcher der bloße Name noch ist für diese eben in der absoluten Idee begriffene Notwendigkeit. (Daß das Denken dann auch über diese absolute Idee hinausgegangen ist, bleibt hier unerörtert.) Die Rechtfertigung der religiösen Inhalte bei Hegel führt also nicht zur Gottesvorstellung des positiven Christentums, sondern zu einem neuen Begriff, für den der Name »Gott« aus Gründen beibehalten wird, die in der Hegelschen Ambition nach Versöhnung von Religion und Philosophie liegen.
Auch Marx hat in den *Vorarbeiten* unbefangen Gott und Idee identifiziert (vgl. Abschnitt B, 5, a und b), und noch in der »Vorrede« legt er dem Selbstbewußtsein, als höchstem Prinzip, das Prädikat »oberste Gottheit« bei. Und dies trotz offener Gegnerschaft zur positiven Religion. Marx befindet sich zunächst in einer ähnlichen Situation wie Hegel: Ein neues Subjekt aller Veränderung, des totalen Prozesses, ist nicht zu entdecken. Daher kann auch das alte Subjekt nicht völlig aufgegeben werden. Dieser Moment der geschichtlichen Bewegung bleibt für Hegel, wie für den Marx von 1841, unbegriffen, weil sie beide selbst wesentlich Objekt dieser Geschichte, also – was ihre Rolle als Subjekt betrifft – Zuschauer, Beobachter sind.
Anders ausgedrückt: Weil Hegels ganze Freiheit darin besteht, die abstrakte Notwendigkeit eines Geschehens zu begreifen, weil er als »höchste Stufe einer Sphäre« nur erst »der Anfang zugleich einer höhern« ist[485], weil er selbst als handelndes Subjekt nur im Bereich des Denkens auftreten kann, gilt für ihn die Religion schon als überwunden, wenn er sie nur als notwendiges Moment der Geschichte des Denkens, nicht etwa der gesellschaftlichen Entwicklung überhaupt, nachweisen kann:
»Galt nun die Philosophie immer für die Gegnerin der Kirchenlehren,

so kann sie nicht mehr Gegnerin seyn, da in der allgemeinen Überzeugung die Lehren nicht mehr gelten, denen sie verderbendrohend schien.« [486]

Weil die Lehren der positiven Religion »in der allgemeinen Überzeugung«, der Theologen nämlich, nicht mehr gelten, kann die Philosophie dazu übergehen, den Gehalt der religiösen Vorstellungen aufzuheben, in ihnen die dialektischen bzw. spekulativen Elemente herauszuarbeiten. Das Verständnis des Teilprozesses, des Denkens, ist aber, wie gesagt, begleitet vom Nichtverstehen des Gesamtprozesses. Weil der innere Widerspruch der Gesellschaft nicht erkannt werden kann, wird auch der reale Grund der gesellschaftlichen Veränderungen nicht begriffen. Also wird gerade er mythisiert, in der absoluten Idee, im absoluten Geist, oder nun bei Marx im Selbstbewußtsein. Der Vorgang, den Marx in bezug auf Plato analysiert hat (siehe Abschnitt B, 5, d), hat sich bei Hegel auf anderer Ebene und in anderer Form wiederholt. Mag die moderne Weltanschauung sich noch so sehr von der Religion unterscheiden, mag sie das Wesen des Prozesses noch so sehr ins Diesseits hineingezogen haben, dennoch lebt auch sie noch aus der prinzipiell aufgefaßten Versöhnung mit »alten« Gehalten, mit vorhandenen Vorstellungen, die also immer jenseits der wirklichen Bewegung, als ein Höheres, bleiben. (Daß und warum das Utopische und das Mythische als zwei Wesenheiten erscheinen, aber in *einem* Grunde miteinander vermittelt sind, können wir hier nicht erörtern.) Die Notwendigkeit dieses Sachverhaltes umreißt Hegel folgendermaßen:

»... indem das Wissen von einem Höhern wegfällt und nur die subjective Rührung, das Belieben übrig bleibt, so verbindet die Einzelnen nichts *objectiv Gemeinsames* und bei der beliebigen Verschiedenheit ihres Gefühls sind sie feindselig mit Haß und Verachtung gegen einander gerichtet.« [487]

Hierin liegt ein Grund dafür, daß Hegel den Namen »Gott« in sein System aufnimmt und die älteren Gottesbeweise zu rechtfertigen sucht. Der Widerspruch seines Systems drückt sich darin aus, daß er zwar gemäß seiner ausgesprochenen Absicht die alten religiösen Gehalte aufbewahrt, als Momente der Idee, ihnen aber faktisch den Boden entzieht, sie von innen her aushöhlt, ein Vorgang, der Hegel selbst gar nicht oder nur in Bruchstücken bewußt geworden ist. (Wir werden im Abschnitt D, 3 noch grundsätzlich darauf eingehen.)

Bezüglich der Gottesbeweise besteht Hegel darauf, Begriff und Sein, Notwendiges und Zufälliges, Unendliches und Endliches usw., die in den theologischen Beweisen nur äußerlich aufeinander bezogen wer-

den[488], deren Zusammenhang also nur eine »subjective Nothwendigkeit«[489] aufweist, auf spekulative Weise zu vermitteln. Das Sein des Endlichen usw. erscheint dabei nur als Moment des Unendlichen usw., die Seite der Vergänglichkeit dieses Seins, seine Negation durch den Prozeß wird hervorgehoben[490]. Die im theologischen Beweis als starre Wesenheiten gegeneinander fungierenden Seiten des Verhältnisses werden als ineinander übergehend dargestellt:

»Der wahrhafte Zusammenhang ist der, die zufälligen Dinge sind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, sie sind und fallen, sind selbst nur *vorausgesetzt* durch den Proceß der Einheit, ihr erstes Moment ist das *Gesetztwerden* mit dem *Schein des unmittelbaren Daseyns,* das zweite ist, daß sie negirt werden, daß sie also wesentlich gefaßt werden als Erscheinung. Im *Proceß* sind sie wesentliche Momente, und so kann man sagen, daß sie wesentliche Bedingung der absoluten Nothwendigkeit sind.«[491]

Während in den theologischen Beweisen das vorausgesetzte Sein der zufälligen Dinge über die Wahrheit entscheidet[492] – im ontologischen Beweis die bloß vorausgesetzte Einheit von Begriff und Sein[493] – wird das Zufällige in Hegels eigener Darstellung als Moment des Prozesses und die absolute Notwendigkeit als eben dieser Prozeß, als die Bewegung der Sache selbst, begriffen. Das entscheidende Neue, was Hegel einführt, ist die

»speculative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittlung, aus welcher das Unendliche hervorgeht ...«[494]

Und dies nicht zu berücksichtigen, ist nach Hegel der wesentliche Mangel des Beweises ex contingentia mundi, den Marx im obigen Zitat interpretiert. Indem Hegel alle geschichtlichen Veränderungen in *einem* Prozeß, in *einer* Totalität umgreift, indem er das Verhältnis des Menschen zu Gott in einen *Prozeß* auflöst, ist aus dem jenseitigen Gott des Christentums eine Gestalt geworden, die dialektisch bzw. spekulativ vermittelt ist mit der Welt und den Menschen, kein höheres Wesen mehr, ein diesseitiger »Gott«. Das aber ist, sagt Hegel,

»die ganze Weisheit unsrer Zeit« (vgl. Anm. 479).

Strauß hat daraus schon unmittelbar folgern können, die Gestalt Christi sei als das Ideal der »allgemeinen Menschennatur« aufzufassen; der »Gottmensch« versinnbildliche so die Gattung[495]. Und aus dem gleichen Grunde reduziert sich für Bruno Bauer das religiöse Verhältnis auf

»ein inneres Verhältniß des *Selbstbewußtseyns* zu sich selber«[496].

Marx kann sagen, Hegel habe die theologischen Beweise verworfen, weil Hegel, wie wir gezeigt haben, den Beweis eines die Welt und das

Denken transzendierenden Wesens verworfen hat. Man darf sich nicht irre machen lassen dadurch, daß Hegel immer wieder sowohl die Vorstellungen der positiven Religion wie auch die Gottesbeweise nur ihrer Form wegen kritisiert hat. Die Form ist, wie wir wissen, die Bestimmtheit, hier des Denkens. Diese aber entscheidet über die Natur des Erkennens, ja, Hegel setzt Form und Erkennen als Synonyma [497]. Das in den Gottesbeweisen sich ausdrückende endliche Erkennen kann aber das Unendliche nicht begreifen; das Produkt des theologischen Denkens ist also, nach Hegel, nicht die Wahrheit, sondern ein Endliches, ein Unwahres [498], das abstrakte Nichts [499]. Die Kritik an der Marxschen Hegel-Interpretation durch Baumgardt und Sannwald (siehe oben) ist also nicht berechtigt.
Die letzten Sätze des oben zitierten Marx-Textes interpretieren den kosmologischen Beweis. Der Gott der Theologie, sagt Marx, ist die Garantie, also die Gewähr für die zufällige Welt, bzw. die Gewähr für den Ersatz ihrer Mängel. Der transzendente Gott ist die Gewähr dafür, daß diese Welt zufällig ist und bleibt; aber er ist auch die Gewähr dafür, daß für die Mängel dieser Welt Ersatz geleistet wird. Das entspricht Hegels Kritik des Leibnizschen Gottesbegriffs, die wir oben schon angeführt haben (vgl. Anm. 481 und 484). Aber Marx behauptet auch das Gegenteil: Nur solange diese Welt eine zufällige ist, benötigt sie Gott als Ersatz, gewährleistet sie seine Existenz. Wir werden weiter unten noch einmal darauf zurückkommen.

c) *Die Umkehrung der Gottesbeweise durch Marx*

Marx geht nun dazu über, die Beweise vom Dasein Gottes in Beweise für seine Nichtexistenz zu verkehren:
»Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* – z. B. der ontologische Beweis heißt nichts als: ›was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich‹, das wirkt auf mich, und in diesem Sinne haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird zum Beispiel Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird *wirken, wie die*

ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat. Im Gegenteil. Kants Beispiel hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, wie eingebildete Götter. Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht. *Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.* –« [500]

Der ontologische Beweis ist für Marx eine Tautologie, eine Feststellung, die sich zwar bei Kant [501], aber nicht bei Hegel findet, jedoch aus dessen Kritik des endlichen Erkennens abgeleitet werden muß. Nun scheint dies eine falsche Interpretation zu sein, weil der theologische Beweis ja nicht beim »esse in intellectu« stehen bleibt, sondern aus ihm das »esse etiam in re« folgert. Wir haben jedoch gesehen, daß das Erkennen der theologischen Beweise nur ein endliches ist, welches nur einen transzendenten Gott, das Andere der Welt und des Menschen, beweisen kann, also in der bloßen Vorstellung bleibt. Insofern kann also Marx von einer Tautologie sprechen.

Hier, im obigen Zitat, ist erst am Schluß vom Hegelschen »Gott« die Rede. Zunächst spricht Marx von heidnischen und christlichen Göttern. Diese haben, obwohl nur in der Vorstellung existierend, Wirklichkeit besessen, weil sie, soweit an sie geglaubt wurde, Macht ausübten, gesellschaftlich wirksam wurden, eben *wirkten*.

Diese Seite des Problems hat Hegel gar nicht interessiert. Er kritisierte Kant immer wieder, weil dieser mit seinem Beispiel von den hundert Talern nur habe zeigen wollen, daß Begriff und Sein, bzw. Existenz, Objektivität, verschieden seien und nur in einem äußerlichen Verhältnis zueinander stünden [502]. Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Sein usw. war ja auch der Ausgangspunkt Hegels gewesen und hatte demzufolge seine Analysen auch im einzelnen bestimmt. Er hatte vor allem hervorgehoben, daß hundert Taler kein Begriff, sondern eine im Endlichen verbleibende, Gott, dem Unendlichen, inadäquate Vorstellung sind, und den von Kant angeführten »Vermögensstand« als bloß äußerliches Verhältnis abgefertigt.

Marx aber begnügt sich nicht damit, das Verhältnis von Kategorien – mögen diese bei Hegel auch noch so sehr mit Inhalt gesättigt sein – zu erörtern, der Wahrheit des bloßen Gedankens nachzuforschen, sondern er faßt die Religion als eine historische Erscheinung. Daher spricht er von Göttern, von der Wirklichkeit der verschiedenen Gottesvorstellungen, ihren Auswirkungen. Insofern kann er also sagen, daß Kants Beispiel den ontologischen Beweis hätte bekräftigen können. Denn Kant hat ja nur den Beweis eines unendlichen Gottes aus endlichen Voraussetzungen widerlegt, nicht aber die Notwendigkeit einer Gottesvorstellung aus moralischen Gründen und schon gar nicht die Tatsache eines endlichen Gottes, der, um wirksam zu sein, nur als geglaubt in meiner Vorstellung existieren muß. Von diesen endlichen, daher für das Denken transzendeten Göttern aber spricht Marx.
Franz Mehring hat geglaubt, Marx vorwerfen zu können, er urteile »unbillig« über Kant und unterschätze seine Beweisführung. Nachdem Mehring die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises durch Kant umrissen hat, schreibt er:
»Diese Darstellung Kants ist nun gewiß ganz unzureichend, um die Herrschaft der Götter in der Geschichte zu erklären, aber für das ›Land der Vernunft‹, von dem Marx spricht, ist sie ebenso gewiß gültig. Es liegt auf der Hand, daß ihre Beweiskraft um nichts gemindert sein würde, wenn Kant statt der hundert Taler etwa hundert Äpfel oder hundert Zahnstocher als Beispiel gewählt hätte. Marx aber heftet sich an die spezifische Funktion des Geldes, an die Kant gar nicht gedacht hatte und auch gar nicht zu denken brauchte . . .« [503]
Auch Marx hat hier an die »spezifische Funktion des Geldes« (sc. als Zirkulationsmittel) nicht gedacht. Was er sagen will, ist, daß Taler wie Götter Produkte des Menschen sind, die bestimmte menschliche Verhältnisse ausdrücken. Anzunehmen, diese Produkte könnten auch in anderen Verhältnissen wirken, erklärt Marx für eine Einbildung. Kant hatte Inhaltsbestimmung und Existenz getrennt, dadurch aber gerade ersterer eine selbständige Bedeutung vindiziert, die Marx hier relativieren will.
Obwohl Mehring vor dem obigen Zitat von dem »Prinzip der historischen Entwicklung« spricht, das Marx gegen Kant geltend macht, so hat er doch gerade dieses Prinzip nicht verstanden. Er meint, es ginge dabei nur um das »Verstehen« der Herrschaft des Molochs usw., und identifiziert infolgedessen das »Land der Vernunft« mit der Kantischen Vernunft. Dieses »Land der Vernunft« bedeutet aber gerade – im Widerspruch zu Kant – den Prozeß der Vereinigung von Begriff und Sein bzw. die Erkenntnis dieses Prozesses. Erst die Erkenntnis

des Prozesses hebt die Trennung von Begriff und Sein auf, macht die Gottesvorstellung unwirksam, weil der Mensch sich ein anderes Verhältnis zum Gesamtprozeß – den er früher in Gott verkörperte – erarbeitet hat. Hier *hört* die Existenz Gottes *auf* – sie hat also vorher bestanden.

Marx hätte also genauso auch von Zahnstochern oder von Äpfeln sprechen können. Denn die Verwendung von Äpfeln, wie auch von Tintenfischen, Regenwürmern usw. als Nahrungsmittel, ist nicht so sehr ein Ergebnis der vorhandenen Naturbedingungen als vielmehr ein Produkt des menschlichen Denkens. Die historische und damit – nach Hegel – vergängliche Wirkung der Produkte des Denkens zu zeigen, ist aber hier Marxens Anliegen. Mit anderen Worten: Es ist überhaupt unmöglich, die auf den Glauben gegründete historische Existenz einer Gottesvorstellung und damit deren Wirklichkeit durch eine metaphysische Beweisführung zu widerlegen, d. h. also sie als bloßen Betrug der Priester, als bewußte Lüge der Mächtigen oder als Irrtum der Vernunft darzustellen. Die einzige Widerlegung der Wirklichkeit einer Gottesvorstellung ist die Geschichte selbst. Die neuere Geschichte wird hier als das »Land der Vernunft« verstanden, in welchem sogar die Existenz des Hegelschen Gottes, des »Gottes überhaupt«, aufhört.

Ludwig Feuerbach hat gleichzeitig ähnliche Gedanken geäußert, Gedanken über das Verhältnis der inneren Realität zur äußerlichen Existenz und über das konstitutive Element der Existenz Gottes, das »Feuer der religiösen Einbildungskraft« [504].

Rolf Sannwalds Kritik, Marx wende hier ein Verfahren an, dessen Widersinn Hegel schon betont habe, Marx versuche nämlich, aus der »Menge subjektiver Gottesvorstellungen« die Unmöglichkeit eines »allgemeinen Begriffes von Gott« abzuleiten [505], ist offensichtlich unberechtigt. Marxens Deduktion ist eine historische. Wo hört für Marx die Existenz des »Gottes überhaupt« auf? Dort, wo es für die menschliche Vernunft nicht mehr notwendig ist, ihr Wesen als ein ihr Äußerliches zu setzen. Marx entwickelt diesen Gedanken nun weiter:

»Oder die Beweise für das Dasein Gottes sind nichts als *Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins, logische Explikationen desselben.* Zum Beispiel der ontologische Beweis. Welches Sein ist unmittelbar, indem es gedacht wird? Das Selbstbewußtsein.

In diesem Sinne sind alle Beweise für das Dasein Gottes Beweise für sein *Nichtdasein, Widerlegungen* aller Vorstellungen von einem Gott. Die wirklichen Beweise müßten umgekehrt lauten: ›Weil die Natur

schlecht eingerichtet ist, ist Gott.‹ ›Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott.‹ ›Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott‹. Was besagt dies aber, als, *wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.«* [506]
Marx hatte im vorletzten Zitat das Dasein Gottes auf die Gottesvorstellung reduziert und diese – nicht ausdrücklich, aber implicite – in einen historischen Prozeß sich auflösen lassen, der allein begrenzt wird durch die menschliche Vernunft. Jetzt zieht er die notwendige Konsequenz daraus, um das Absolute neu bestimmen zu können. Während der ontologische Beweis mit der Unmittelbarkeit der Gottesvorstellung operiert, kann Marx nichts anderes tun, als einfach die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins dagegenzusetzen.
Bei Hegel war das Absolute ein Produkt der Vermittlung, gleicherweise der Prozeß dieses Sich-in-sich-Vermittelns selbst, wie auch sein Ziel, gewesen; sein Ausgangspunkt war die Verschiedenheit von Gott und Ich [507]. Aber die Aufgabe, die Hegel als Knotenpunkt gelöst hatte – das Wesen der bisherigen Entwicklung des Denkens zusammenfassend zu erkennen – die Problematik, war schon vor ihm, vom deutschen Idealismus, erarbeitet worden. Daher war es ihm verhältnismäßig leicht, diese abstrakten, einseitigen Positionen in einem konkreten Bezugssystem als Endpunkt einer Entwicklung zu vermitteln. Aber nun war das Denken in eine neue Richtung gezwungen (vgl. Abschnitt B, 6, b), eine neue Aufgabe war gestellt, die der »praktischen Bewegung« des wirklichen Auflösens der im Hegelschen System konzentrierten Widersprüche. Eine Aufgabe wird jedoch, wie Georg Lukács sagt,
»in ihrer abstrakten Möglichkeit immer früher sichtbar, als die konkreten Formen ihrer Verwirklichung.« [508]
Diese abstrakte oder formale Möglichkeit eben macht es notwendig, die Richtung des einzuschlagenden Weges festzulegen,
»ohne daß es möglich wäre, die konkrete Vermittlung zwischen diesen Etappenpunkten und der Bewegung selbst zu finden.« [509]
Daher muß das Ziel, wie auch der Vermittler, der Träger der Bewegung unmittelbar bestimmt werden, was Bruno Bauer ebenfalls versucht hat:
»Es ist wahr, daß unsre Zeit bereits unter der Herrschaft eines neuen Gestirns steht, welches gefunden und in seinem Gesetz erkannt sein will; aber ›wahr und schade‹ ist es, daß auf jenem Standpunkte noch Nichts hervorgebracht ist, was dem Vorboten einer neuen Zeit ähnlich sähe. Der apologetische Standpunkt weissagt nur, weil er sein Ende ahnt; aber schaffen kann er nicht, also auch nicht auflösen.

Durchackern wir aber nur mit der Kritik den Boden der Geschichte: aus den Furchen wird der frische Lebensduft aufsteigen, und der alte Boden, der lange genug brach gelegen hat, wird neue Zeugungskraft entwickeln. Hat uns nur erst die Kritik wieder reines Herzens und frei und sittlich gemacht: so wird das Neue nicht mehr fern sein. Aber wollen wir denn mehr? Bedarf es dann nicht nur der Entwicklung des befreiten Selbstbewußtseins?« [510]

Das klingt alles sehr selbstsicher, aber auch selbstzufrieden; und obwohl Bauer weiß, daß er beim Unmittelbaren nicht stehen bleiben kann, und deshalb die kritische Funktion des Denkens betont, zeigt er wenig Distanz, keine Probleme, scheint sich ins Unmittelbare geradezu versenkt zu haben, sich zu ihm zu »erheben«, wie Hegel immer wieder die Erhebung zu Gott beschworen hat und Feuerbach die Natur mythologisiert [511]. Dazu läßt sich Marx nicht herbei.

Es ist zu fragen, warum die Junghegelianer bei der Neubestimmung des Trägers der Entwicklung, wenn schon die Hegelsche »absolute Idee« oder sein »absoluter Geist« wegen ihrer Abgeschlossenheit nicht in Frage kam, nicht auf Hegels »Volksgeist« oder »Weltgeist« zurückgegriffen haben. Von letzterem sprach schon Cieszkowski als von einer Individuation der ganzen Menschheit [512]. Aber nur auf der Basis des das konkrete Subjekt verleugnenden Denkens war es Cieszkowski und Moses Heß möglich, den »Weltgeist« als Träger der Entwicklung zu bestimmen [513]. Bei allem Mythischen, das dem Selbstbewußtsein der Junghegelianer anhaftet, war doch seine Grundlage wenigstens das reale Subjekt des Denkprozesses.

War der »Weltgeist« ein bodenloses Abstraktum – da ja nur erst die Ahnung einer die Welt umfassenden Entwicklung möglich schien –, so entsprachen dem »Volksgeist« keine der französischen »Nation« ebenbürtigen Vorstellungen. Seine Verschwommenheit gründet sich auf die Tatsache, daß Deutschland, als Volk, wie als Staat oder überhaupt als gemeinsames Interesse, bisher eine bloße Forderung geblieben war und dies auch weiterhin zu bleiben schien. Von diesen Erfahrungen aus war das Neue nicht zu fixieren.

Marx hatte im vorletzten Zitat schon von der Vernunft als der Grenze Gottes gesprochen, von derselben Vernunft, die Hegel als den absoluten Endzweck der Welt und die Bewegung dorthin als das, was Maß und Ziel in sich habe, dargestellt hatte (vgl. Anm. 156–161). Obwohl aus dieser Definition der Idee, des Denkprozesses, die Gottesvorstellung schon bei Hegel ganz eliminiert war, konnte auch diese absolut diesseitige Kategorie die Frage nach dem neuen Subjekt,

dem Träger der neuen Entwicklung, nicht lösen, weil sie nur das Allgemeine in sich aufnahm.

Daher mußten die Junghegelianer auf die Schriften der Frühzeit des deutschen Idealismus zurückgreifen, die, in einer ähnlichen Situation geschrieben, das schöpferische Individuum zur Grundlage allen Fortschrittes gemacht hatten, wie wir es bei Schelling gerade gesehen haben. Andererseits aber waren sie Schüler Hegels und konnten so nicht mehr das Individuum überhaupt – und schon gar nicht das konkret-sinnliche Individuum Epikurs – subjektivieren. Das historisch verankerte denkende Individuum, das Ich als Bewußtsein des der Geschichte des Denkens immanenten Wesens des Menschen, das Ich nicht mehr als Gegensatz zu einem fremden und feindlichen Objekt, sondern nun, mit der absoluten Methode bewaffnet, als Meister der zwar mächtigen, aber weil ihrer selbst unbewußten, aufzuhebenden substantiellen Verhältnisse – dieses Ich, als der professionelle Denker, ist der eigentliche Hintergrund des junghegelianischen Selbstbewußtseins (vgl. Abschnitt C,1 und C, 2, a).

Schon Hegel hatte neben dem subjektiven Geist den Geist

»in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt« [514],

bzw. ihre jeweiligen Bestimmtheiten als Formen oder Stufen der Idee bezeichnet. (Daß daneben für ihn noch ein absoluter Begriff von Gott, also sein eigener »Gott«, existierte, haben wir erörtert.) Hegel hatte weiter gesagt, daß die Vorstellung des Menschen von Gott der entspräche, die er von sich selbst bzw. von seiner Freiheit habe, und daß mit dem Bewußtsein dessen, was Gott ist, die Entwicklung des wirklichen Selbstbewußtseins fortschreite [515]. Und in bezug auf die Gottesbeweise heißt es:

»Denn die Verschiedenheit der Bestimmungen, die in dieser Erhebung Gott zugeschrieben werden, sind durch die Verschiedenheit des Ausgangspunktes gesetzt und diese wiederum ist in der Natur der jedesmaligen geschichtlichen Stufe des wirklichen Selbstbewußtseyns begründet.« [516]

Wenn also mit der diesseitigen Natur des menschlichen Wesens Ernst gemacht wurde, mußte das Selbstbewußtsein eine Stufe erreichen, auf der es die Gottesvorstellung überhaupt fallen ließ. Das ist eine unmittelbare Konsequenz der Hegelschen Philosophie. Rolf Sannwald folgert aus Marxens Formulierung des »wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins« seine Anlehnung an Feuerbach [517]. Das ist keineswegs zwingend, da auch Feuerbach hier direkt an Hegel anknüpft.

Es bezeugt nur einen anderen Ausgangspunkt, wenn sich bei Strauß Gott im Verlaufe eines Prozesses in die Gattung verwandelt (vgl.

Anm. 496), während sich bei Bruno Bauer das Ich mit »teuflischem Hochmuth« als »allgemeines, unendliches Selbstbewußtsein« setzt[518]. Die Veränderung des Wesens des Menschen war von Hegel konstatiert worden und wurde nun zur realen Forderung, das Wissen des Menschen von sich selbst zu konkretisieren.

Schon Feuerbach hatte gefragt, ob »Gott« bei Hegel nicht eigentlich den Gattungsbegriff der Menschheit meine. Wenn Hegel den Gattungsbegriff in dieser Beziehung mehr verwendet hätte,

»dann würde er nicht in ein demonstrierendes, nur zwischen Form und Inhalt unterscheidendes, sondern in das allein *wahre,* in ein *kritisches* Verhältnis zu aller religiösen Spekulation und Dogmatik getreten sein ...«[519]

Feuerbach hat es dann als den

»notwendigen Wendepunkt in der Geschichte«

bezeichnet, daß das Bewußtsein Gottes in das Bewußtsein der Gattung transformiert worden sei[520]. Aber ihm hat sich im Grunde die »Gattung« eigentlich immer auf das Verhältnis des Menschen zur Natur und die Beziehung des Ich zum Du reduziert. (Das kann hier nicht erörtert werden.)

Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß Marx in dieser Periode dem Selbstbewußtsein einen wesentlich anderen Inhalt zugewiesen habe als Feuerbach, Bauer usw. Wenn auch seine Vorbehalte gegen das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein Epikurs als absolutes Prinzip[521] auf neue Möglichkeiten hinweisen. Marx sah sich inmitten der Bewegung des Denkens, fühlte die Kraft in sich, Subjekt dieser Bewegung zu sein, und mußte demzufolge auch Richtung und Träger dieser Bewegung bestimmen (vgl. Abschnitt C, 2, a). Hier wird erst klar, was Giambattista Vico mit seinem ersten Grundsatz gesagt hatte (wobei dahingestellt bleiben kann, ob er sich der ganzen Tragweite dieses Axioms bewußt gewesen ist):

»Der Mensch macht, infolge der unbegrenzten Natur seines Geistes, wo dieser sich in Unwissenheit verliert, sich selbst zur Richtschnur des Weltalls.«[522]

Kehren wir nun zur Interpretation der Ausführungen Marxens über die Gottesbeweise zurück. Weil das unmittelbare Allgemeine durch den theologischen Beweis nach Ansicht Marxens als das Selbstbewußtsein nachgewiesen wird, sind alle Gottesbeweise Beweise für die Nichtexistenz eines transzendenten Wesens. Die Notwendigkeit einer Gottesvorstellung aber ergibt sich für Marx gerade aus der Umkehrung dieser Beweise. »Gott« fungiert hier als Komplement für eine schlecht eingerichtete Welt. Das ist nicht die Hegelsche Einführung des nega-

tiven Moments der Vermittlung in das Begreifen des Gesamtprozesses; hier wird nicht von logischen Kategorien, sondern von einem Zustand der Welt und des Denkens, von der Existenz ausgegangen. Das Mangelhafte dieses Zustandes ist seine Unvernunft und Gedankenlosigkeit; zu einem solchen Urteil besteht jetzt, nach der Hegelschen Philosophie, jedoch keine Veranlassung mehr. Die Vernunft dieser Welt, so muß man folgern, die ihrer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit immanenten Prinzipien können begriffen werden. Also ist das Dasein Gottes, so schließt Marx, die Unvernunft, die von ihrer Bewegung isolierte Welt.

Auch Feuerbach hat diesen ergänzenden Charakter der Religion betont und behauptet, daß der Mensch in der Religion seine Vernunft verneine[524]. Es hat hier wenig Sinn, Betrachtungen darüber anzustellen, ob Marx durch das wenige Monate vor der Niederschrift seiner Ausführungen erschienene Buch Feuerbachs (*Das Wesen des Christentums*) beeinflußt wurde oder nicht. Sicher ist, daß alle diese Gedanken, wenn erst einmal das Selbstbewußtsein zum Prinzip erhoben wurde, sich notwendig aus der Hegelschen Philosophie ergaben, daß sie sozusagen in der Luft lagen. Andererseits waren Feuerbachs Ansichten durch seine Schriften und seine Aufsätze in den *Hallischen Jahrbüchern* Gemeingut der junghegelianischen Diskussion. Marx hatte ja schon Anfang 1841 eine Kritik Feuerbachs geplant[525].

Marx schließt seine Anmerkung über die Beweise vom Dasein Gottes mit zwei Zitaten aus Schellings Frühschriften:

»›Wenn ihr die *Idee* eines *objektiven Gottes* voraussetzt, wie könnt ihr von *Gesetzen* sprechen, die die *Vernunft aus sich selbst* hervorbringt, da doch *Autonomie* allein einem *absolut freien Wesen* zukommen kann?‹ Schelling l. c. p. 198.

›Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind.‹ Derselbe l. c. p. 199.«[526]

Im ersten Zitat sind bei Schelling nur die Worte »Gesetze«, »aus sich selbst«, »absolut« hervorgehoben (er wendet sich in diesem Brief gegen Kant). Marx unterstreicht die Autonomie der menschlichen Vernunft. Ihre Gesetze, wie sie Hegel fixiert hat, sind als solche nicht denkbar bei gleichzeitiger Voraussetzung einer Gottesidee. Die absolute Freiheit, die Marx hier mit Schellings Worten verkündet, ist die absolute Freiheit des Denkens, das sich auf ein ihm völlig inadäquates Objekt richtet, um es an ihm selbst zu verändern. Dieses war die Situation des Deutschen Idealismus im Ausgang des 18. Jahrhunderts gewesen und wiederholte sich nun in der Aufgabe, die den Junghegelianern gestellt schien. Die andere Voraussetzung einer absoluten

Freiheit des Denkens aber war der Idealismus selbst, die auf wenn auch beschränkte Erfahrung begründete Konzeption, daß ein wirklicher Progreß nur im Denken stattfinde.

Es lag also eine tiefe Notwendigkeit darin, wenn Bruno Bauer das Selbstbewußtsein als

»die einzige Macht der Welt und der Geschichte« [527]

proklamierte. Das Denken, in die »praktische Bewegung« gerissen, zugleich immer wieder auf sich selbst zurückverwiesen, konnte in Epikurs »Freiheit vom Dasein« [528] und in Hegels Resignation keine Möglichkeit sehen. Auch das moralische Prinzip Fichtes stellte keine Basis mehr dar. Es war das Denken selbst, im Wissen von der gelungenen Vereinigung des endlichen mit dem absoluten Selbstbewußtsein [529], im Besitz der Hegelschen Methode, die den Denkprozeß und damit die Geschichte begriffen zu haben schien, das nun, sich im besonderen Selbst des Denkers verkörpernd, auf sein absolutes Recht des Veränderns [530] pochte und schon die ganze Welt zu seinen Füßen liegen sah.

Jede moralische Rechtfertigung mußte schal erscheinen denen, die sich als Vollstrecker der ewigen Denkgesetze wähnten und sich tatsächlich an der Spitze der Entwicklung befanden, ja sogar diese selbst darstellten. Daß das Denken dem Selbstbewußtsein »das absolute Verhältniß der Freiheit« gibt [531], hatten sie von Hegel gelernt. Und das Bewußtsein, die Unendlichkeit begriffen zu haben, war gleichbedeutend mit dem Wissen, diese Unendlichkeit selbst zu sein. Nichts anderes aber als dieses Wissen konnte jene Energie entfalten, die notwendig war, um sich im Absprung von den vorhandenen Grundlagen des Denkens lösen zu können.

Erst in der wirklichen »praktischen Bewegung« lernten die Junghegelianer die Grenzen dieser »absoluten« Freiheit des Denkens kennen, um allerdings daraus ganz verschiedene Schlußfolgerungen zu ziehen. (Doch das fällt nicht mehr in die von uns behandelte Periode.)

Die philosophische bzw. religionsphilosophische Diskussion nach Hegels Tod beweist, daß das Bedürfnis nach einer philosophischen Weltanschauung stärker geworden war. Der Mensch, der das Mittelalter zerbrochen, Könige gestürzt, die positive Religion ad absurdum geführt, sich mit Hilfe von Dampfkraft und Maschine zum scheinbaren Herrn der Naturkräfte aufgeschwungen hatte, dieser Mensch verlangte nach der Anschauung eines der Welt und ihm selbst immanenten Absoluten. Der Versuch Hegels war gescheitert, weil er als geschlossenes System gefaßt werden mußte und so die Transzendenz

des menschlichen Wesens nicht überwinden konnte. Das Denken als Praxis hatte, nur weil es eben entdeckt worden war, deshalb noch keine Chance, ein positives Resultat zu erreichen. Neue Versuche wurden notwendig.

Und schon im ersten Anlauf, im ersten Durchbrechen des Hegelschen Systems beginnen die beharrenden Kräfte wieder zu wirken. Kaum war der Mythos der absoluten Idee aufgelöst, stoppte das Denken seine Bewegung und fixierte sie im absolut freien Selbstbewußtsein. Wer an dieser erstarrenden Form festhielt, mußte einer neuen Mythologie verfallen. Das eigentliche Problem aber, den Gedanken zu verwirklichen, konnte nur durch Einbeziehen eines neuen Wirklichkeitsbereiches in das Denken gelöst werden.

Es ist jetzt klargeworden, daß Marx, indem er immer wieder dem Denken äußere Faktoren in seine Analysen einbezieht, wie wir gezeigt haben, auf die Auseinandersetzung eben mit diesem Problem zusteuert. Wir sehen jetzt auch, warum Marx das Mythologisieren bei Plato explizieren konnte, nicht aber bei Hegel, obwohl er von einem »Gesetz« gesprochen hatte[532], welches den Mythos als ein Produkt der Trennung von Absolutem und Positivem, bei gleichzeitigem Versuch, das Positive zu konservieren, bezeichnet hatte (vgl. Abschnitt B, 5, d). Selbst noch im Mythologisieren befangen, konnte Marx die mythologischen Elemente des Hegelschen Systems nicht kritisieren. Schellings Prophezeiung hatte den Charakter einer bloßen Forderung noch nicht verloren:

»Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen.«[533]

3. Die Überwindung des Systems

a) *Die moralische Bewertung der Vergangenheit*

In den folgenden Abschnitten (3 – 5) behandeln wir die Anmerkung zu einem der verlorengegangenen Kapitel der Dissertation[534]. Der Anlaß zu dieser Anmerkung ist uns nicht bekannt – möglicherweise moralische Vorwürfe anderer Autoren gegen Epikur oder Demokrit –, ist aber auch nicht von Bedeutung, da die Marxschen Ausführungen sich ohne weitere Bezugnahme nur mit Hegel und der Situation der nachhegelschen Philosophie befassen. Dieser Text ist vielfach interpretiert worden; er ladet auch dazu ein, da er die für die Bestimmung des Marxschen Philosophierens wesentlichen Probleme direkt

anspricht. Wir unterteilen die Anmerkung in drei Abschnitte: die Stellungnahme zum Problem Hegel (Abschnitt 3), die objektive Seite der philosophischen Situation nach Hegels Tod (Abschnitt 4) und ihre subjektive Seite (Abschnitt 5). Verschiedentlich werden wir andere verstreute Äußerungen zu diesen Themen, vor allem aus den *Vorarbeiten* heranziehen.

Die obige Überschrift ist nicht so zu verstehen, als handle es sich in diesem Abschnitt darum, den Prozeß der Überwindung des Hegelschen Systems durch Marx im ganzen darzustellen. Hier geht es nur darum zu zeigen, wo und wie Marx dieses Problem zum ersten Male bewußt formuliert. Marx beginnt seine Verteidigung des Menschen Hegel:

»Auch in betreff Hegels ist es bloße Ignoranz seiner Schüler, wenn sie diese oder jene Bestimmung seines Systems aus Akkommodation und dergleichen, mit einem Worte *moralisch* erklären. Sie vergessen, daß sie vor einer kaum abgelaufenen Zeitspanne, wie man ihnen aus ihren eigenen Schriften evident beweisen kann, allen seinen Einseitigkeiten begeistert anhingen.

Waren sie wirklich so affiziert von der fertig empfangenen Wissenschaft, daß sie derselben mit naivem, unkritischem Vertrauen sich hingaben: wie gewissenlos ist es, dem Meister eine versteckte Absicht hinter seiner Einsicht vorzuwerfen, dem die Wissenschaft keine empfangene, sondern eine werdende war, bis an deren äußerste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulsierte. Vielmehr verdächtigen sie damit sich selbst, als sei es ihnen früher nicht Ernst gewesen, und diesen ihren eigenen früheren Zustand bekämpfen sie unter der Form, daß sie ihn Hegel zuschreiben, vergessen aber dabei, daß er in unmittelbarem, substanzialem, sie in reflektiertem Verhältnis zu seinem System standen.« [535]

Marx wendet sich gegen die unwissenschaftliche Methode, irgendeine Bestimmung eines Systems »moralisch« zu erklären. Da eine moralische Handlung Produkt des Willens und damit des Bewußtseins ist, unterstellt Marx hier, daß das System eben nicht ein Resultat des Willens des Denkers allein sei, sondern daß andere, unbewußte, auch individuelle, vor allem aber überindividuelle Gründe eine viel gewichtigere Rolle bei der Formierung des Systems spielen. (Daß es sich im wesentlichen um überindividuelle Gründe handelt, werden wir gleich sehen.) Die Bestimmungen des Systems aus Willensakten abzuleiten, bedeutet, an der Oberfläche zu bleiben, denn der Wille des Denkers ist ein äußerlicher Faktor, was das System, nicht jedoch natürlich, was den Denker selbst betrifft. Aber um die Begründung

der philosophischen, nicht um die der individuellen Erscheinung geht es, und die Unwissenheit der Junghegelianer äußert sich darin, nicht zu wissen, wie das System überwunden werden kann.
Aber sie sind nicht nur unwissend, sondern auch gewissenlos; denn wenn sie auch als begeisterte, unkritische Anhänger jedes von Hegels Worten für die volle Wahrheit nahmen, so war doch andererseits das System ein ihnen Vermitteltes, eine Voraussetzung, von ihnen unterschieden, was es für Hegel in keiner Weise war. Trotzdem werfen sie ihm vor, indem sie ihm versteckte Absichten unterschieben, eine größere Distanz zu seinem eigenen Produkt gehabt zu haben als sie zu einem fremden. Damit verdächtigen sie ihre eigene Begeisterung und Kritiklosigkeit. Hatten sie sich vielleicht auch nur an Hegels System »akkommodiert«?
Marx scheint eine »gewisse Befangenheit« [536], Raffiniertheit, das Verbergen von Zwecksetzungen hinter den geäußerten Standpunkten, als symptomatisch für seine Zeit angesehen zu haben, wenn er schreibt:
»Die Griechen werden ewig unsere Lehrer bleiben wegen dieser grandiosen objektiven Naivität, die jede Sache gleichsam ohne Kleider im reinen Lichte ihrer Natur, sei es auch ein getrübtes Licht, leuchten läßt. Unsere Zeit vor allem hat selbst in der Philosophie sündhafte Erscheinungen hervorgetrieben, behaftet mit der größten Sünde, der Sünde gegen den Geist und die Wahrheit, indem eine versteckte Absicht hinter der Einsicht und eine versteckte Einsicht hinter der Sache sich logiert.« [537]
Die *objektive* Naivität der Griechen, also das offene Aussprechen der in der Sache liegenden Konsequenzen [538], das Offenbaren der Entstehung und des Wesens, d. h. der inneren Widersprüche, ihrer Äußerungen vermißt Marx in der Gegenwart. In der zeitgenössischen Philosophie findet er hinter den Erscheinungen versteckte Einsichten, hinter diesen wiederum verborgene Zwecksetzungen; bei denjenigen Menschen, deren Beruf es ist, die Wahrheit zu erforschen, findet er Lüge und Unmenschlichkeit. (»Sünde gegen den Geist« kann in Hegelschem Sinne nicht anders interpretiert werden.)
Was Marx hier anspricht, ist die Tatsache, daß die Denker der Antike in einem viel lockereren Verhältnis zu den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen standen als die Denker der Moderne, daß also diese in viel stärkerem Maße den Zwecksetzungen der Gruppen unterworfen werden, wobei aber ihre Äußerungen weiterhin als ihre eigenen erscheinen, ein Tatbestand, auf den Marx später bei seiner Analyse der Ideologie zurückkommen wird. Wie wenig er jetzt noch diese Erscheinung, die er in der philosophischen Diskussion kennen-

lernen konnte, verstehen kann, zeigt sich darin, daß er sie lediglich moralisch, als Sünde, zu verurteilen in der Lage ist. Ein solches Vergehen ist es, das die Junghegelianer dem Stifter ihrer Schule vorgeworfen haben und das nun auch bei ihnen vermutet werden könnte. Marx stellt im vorletzten Zitat fest, daß Hegel seine eigene Wissenschaft – denn erst seit Hegel ist die Philosophie eine Wissenschaft, sagen die Hegelianer mit ihrem Meister [539] – nicht aus anderer Hand empfangen habe, sondern daß sie unter seinen Händen geworden sei. Daran knüpft nun Georg Mende folgende Behauptung:
»Das kann nur so verstanden werden, daß die Methode Hegels gegenüber seinem System zu bevorzugen sei. Marx wandte sich gegen die Schüler Hegels, weil sie das nicht in ausreichender Weise beachteten. Er tadelte an ihnen, daß sie erst, ›wie man ihnen aus ihren eigenen Schriften evident beweisen kann, allen seinen Einseitigkeiten begeistert anhingen‹, während sie nunmehr ›diesen ihren eigenen früheren Zustand... unter der Form, daß sie ihn Hegel zuschreiben‹, bekämpften, obwohl sie doch nicht wie Hegel in ›unmittelbarem‹, sondern ›in reflektiertem Verhältnis zu seinem System standen‹, es ihnen also von Anfang an möglich gewesen wäre, seine Fehler zu vermeiden.« [540]
Es gibt keine Stelle in der ganzen Dissertation, wo Marx die Methode Hegels seinem System gegenüberstellt. Er beginnt gerade, sich einen Absprungplatz für die Kritik an Hegel auszusuchen und sein Ziel anzuvisieren (um in dem für obige Ausführungen adäquaten Bereich der bildlichen Vorstellung zu bleiben). Der Unterschied, den Marx hier anspricht, ist der vom Denken als Theorie, als Fertiges, Fremdes, Vorgegebenes, zum Denken als Praxis, als Sich-Verwirklichen, Subjekt sein, Eigenes produzieren. (Dieses Problem wird uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.) Marx betont diesen Unterschied, um das unmittelbare Verhältnis Hegels zu seiner Philosophie zu zeichnen. Daher spricht er auch vom »geistigen Herzblut« usw. Und wenn schon Marx selbst den »Trennungsstrich« zwischen Methode und System nicht ziehen konnte, hat er auch seinen Mitstreitern daraus keinen Vorwurf machen können.

Mende meint weiter – das geht aus der Art und Weise hervor, wie er Marx zitiert –, daß die Junghegelianer ihre frühere Begeisterung für Hegels Einseitigkeiten nun Hegel selbst zuschreiben, womit sie diesen Zustand bekämpfen. Den richtigen Sachverhalt haben wir oben dargestellt. Daß ferner die Anhänger irgendeines Systems nur deswegen, weil dieses nicht von ihnen produziert wurde – diesen Fakt meint Marx, wenn er von einem »reflektierten Verhältnis« spricht –, »von

Anfang an« die »Fehler« dieses Systems vermeiden könnten, ist eine hoffnungslose Utopie. Zudem scheint der Ausdruck »Fehler« *fehl* am Platz zu sein, da seine Verwendung immer das Vorhandensein einer absoluten Wahrheit voraussetzt, die in bezug auf die sich bewegenden Inhalte und Formen des Denkens kaum gefunden werden dürfte. Andererseits deklassiert das Suchen nach »Fehlern« in der Vergangenheit die historische Notwendigkeit zur Zufälligkeit. Zum Schluß wäre noch zu bemerken, daß Mende, wie auch Cornu, das in dem Vorwurf der Akkommodation liegende Problem gar nicht gesehen hat.
Wir machen darauf aufmerksam, daß Marx in bezug auf Hegel von »Einseitigkeiten« spricht und damit schon, in Anwendung der Hegelschen Methode[541], implicite einen neuen umfassenderen, beziehungsreicheren und tieferen Begriff der philosophischen Wissenschaft postuliert, in welchem diese Einseitigkeiten negiert würden.

b) *Das Wesen der Sache und die Anpassung*

Marx fährt nun fort:
»Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Philosoph sich akkommodiert, so haben seine Schüler *aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein* das zu erklären, was *für ihn selbst die Form eines exoterischen* Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen.
Ich betrachte übrigens diese unphilosophische Wendung eines großen Teiles der Hegelschen Schule als eine Erscheinung, die immer den Übergang aus der Disziplin in die Freiheit begleiten wird.«[542]
Heinrich Popitz hat vorgeschlagen, die ersten beiden Sätze folgendermaßen zu ändern:
»Die Formulierung ist nicht ganz eindeutig. Zunächst wird die Inkonsequenz als scheinbar bezeichnet; die Akkomodation ist der primäre Vorgang. Wenn selbst die Bewußtheit dieser Tatsache denkbar ist, so steht dem moralischen Vorwurf formal nichts im Wege. Denn nicht

die Notwendigkeit, sondern die Möglichkeit der Akkomodation soll aus der Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung des Grundprinzips erklärt werden. Im zweiten Satz hieße es also statt ›scheinbare Akkomodation‹ genauer: die Möglichkeit dieser ›scheinbaren Inkonsequenz der Akkomodation.‹ (Nicht die Akkomodation sondern die Inkonsequenz ist eine scheinbare.)« [543]

Die Formulierung Marxens ist deshalb nicht »eindeutig«, weil es sich um drei verschiedene Verhältnisse handelt: um das Verhältnis des Bewußtseins des Denkers zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, um sein Verhältnis zum »Prinzip« seines Systems und um das Verhältnis des Denkers zu sich selbst als erscheinendem Wissen. Es sei möglich, sagt Marx, daß der Denker meine, sich anzupassen und sich gegenüber seinem »Prinzip« (oder was er dafür hält) inkonsequent zu verhalten, aber sowohl diese Inkonsequenz wie auch die Akkommodation sei eine scheinbare. In der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu sich selbst kann der Denker nämlich den eigentlichen Grund seines Verhaltens nicht erkennen. Die Akkommodation ist, möglicherweise gegen die Meinung des Denkers, eine scheinbare, weil die Wurzel dieser Anpassung im »Prinzip« zu suchen ist, weil es sich bei der »Akkommodation« um eine, würden wir sagen, Verarbeitung bestimmter Umwelteinflüsse im Sinne des Programms dieses Systems handelt. Der Vorschlag von Popitz geht also am Sinn der Marxschen Sätze vorbei.

Die Unterscheidung, die Popitz hier zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit macht, bleibt im Äußerlichen stecken. Was nämlich im Sinne des Programms möglich ist, wird beim Einwirken bestimmter Bedingungen auf das System notwendig. Marx geht es hier um das Aufdecken der inneren Struktur der Theorie, nicht um ihre Wechselbeziehungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese könnten aber auch wieder nur dann analysiert werden, wenn der moralische Vorwurf fallengelassen und die Gründe für die »scheinbare Akkommodation« in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und natürlich auch im Programm, gesucht würden. Der Ausdruck »Akkommodation« bezeichnet überhaupt nur einen Sachverhalt, dessen innere und äußere Beziehungen unbekannt sind und der durch die moralische Bewertung geradezu mystifiziert wird.

Die Behauptung von Popitz, wenn der Denker sich selbst einer Akkommodation bewußt sei, stehe dem moralischen Vorwurf – ob formal und material, ist gleichgültig – nichts mehr im Wege, stellt ein Scheinproblem auf. Scheinbar ist er im Recht, aber seine Behauptung widerspricht den Anforderungen der Wissenschaft. Diese Antinomie

löst sich jedoch sofort, wenn die Frage nach den Maßstäben angeschnitten wird, nach denen das Verhalten des Denkers moralisch beurteilt werden soll. Denn diese Maßstäbe können nur aus dem Wesen der Sache, also aus dem »Prinzip« – das ja bei Hegel auch als »innerer Maßstab« fungiert[544] – abgeleitet werden. Das ist dann keine Blasphemie, wenn dieses »Prinzip« bzw. Wesen selbst wieder als Resultat eines Prozesses gefaßt wird. Dem moralischen Vorwurf steht immer im Wege das Bedürfnis der Wissenschaft nach reicherem Wissen und damit des Menschen nach Begreifen und Bestimmen sowohl der nicht von ihm wie der von ihm selbst geschaffenen Gegenstände. Dies ist übrigens die einzige Weise, durch die der Mensch bisher sein Leben fristen konnte.

Marx sagt zu unserem Problem im 6. Heft der *Vorarbeiten:*

»Warum soll gerade die Gesinnung der Ansicht und nicht vielmehr umgekehrt die bestimmte Weise der Ansicht und Einsicht seiner Gesinnung zugrunde gelegen haben? Das letztere Prinzip ist nicht nur historischer, sondern auch das einzige, wodurch die Betrachtung der Gesinnung eines Philosophen Platz in der Geschichte der Philosophie nehmen darf. Wir sehen da, was als System sich uns auseinandergelegt, in der Gestalt geistiger Persönlichkeit, wir sehen gleichsam den Demiurgos lebendig in der Mitte seiner Welt stehen.«[545]

Wenn wir die »Ansicht« analysieren, d. h. die innere Struktur der Lehre aufdecken, wird sich uns der Schöpfer, die zeugende Kraft, die das System konstruiert hat, als eine Bestimmtheit des Geistes offenbaren.

Georg Lukács hat nun die Akkommodation Hegels geradezu als notwendig bezeichnet:

»Es wird dabei verkannt (bei der Unterscheidung des esoterischen und des exoterischen Hegel, G. H.), daß in der Hegelschen Philosophie als solcher – in ihrem Idealismus, in der metaphysischen Abgeschlossenheit ihrer Systematisation – von vornherein die gedanklichen Voraussetzungen enthalten sind, die die Anpassung Hegels an den reaktionären preußischen Staat ermöglichten, ja vom Wesen seines philosophischen Systems her notwendig machten.«[546]

Dieser Formulierung könnte zugestimmt werden, wenn das Wort »Anpassung« durch eine treffendere Bezeichnung des Sachverhaltes ersetzt worden wäre. Sich anpassen würde für ein geschlossenes System eine Deformierung bedeuten. Das ist jedoch für dieses gerade keine Möglichkeit. Die Anpassung ist eben nur eine scheinbare. Man kann sagen: Jedes in sich totale System hat geradezu sein *Bestehen*

als solches darin, daß es die im Sinne der Entwicklung zurückgebliebenen Elemente seiner Umgebung in sich aufnimmt.
Hegel hat sich über den Unterschied von exoterischer und esoterischer Philosophie zweimal geäußert. In der *Phänomenologie des Geistes* stellt er an diesem Unterschied die Entwicklung der Philosophie vom Einfachen zum vollkommen Bestimmten dar. Das Esoterische besteht eben gerade darin, daß eine neue Erscheinung nur erst Grund, noch nicht formiert ist, ihre Unterschiede noch nicht fixiert sind, und daher eben noch nicht begriffen werden kann, auch nicht von dem Denker selbst, der diese neue Erscheinung produziert. Sie

»hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelnen zu seyn«[547];

und in Hegels Darstellung der Philosophie Platos heißt es als Erwiderung auf die Ansicht Tennemanns, Plato habe sowohl bestimmt, wieviel von seinen Entdeckungen als auch an wen er dies mitteilen wollte:

»Wie einfältig! Das sieht aus, als sey der Philosoph im Besitz seiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas Anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände expliciren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit Einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mittheilung, Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber bei Mittheilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.«[548]

Einmal ist also in den Äußerungen der Philosophen auch das Esoterische enthalten, und zum anderen bleibt die Idee selbst, nämlich das (nach Hegelscher Auffassung) das Prinzip Erzeugende, der Prozeß dieser Erzeugung und das Prinzip selbst, als Stufe der Idee (vgl. Abschnitt B, 1), ein Esoterisches, ein Inneres, das sich nur äußert, ein letztlich Geheimes, auch für den Denker selbst, wie wir oben gesehen haben. Die Idee ist dabei, das wird deutlich, der Ausdruck für nicht erkannte objektive Gründe, denen der Denker unterworfen ist und die in das Wesen der Sache eingehen.
Lukács hat darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung des esoterischen und des exoterischen Hegel den Junghegelianern ermöglicht habe, bestimmte – wie er sagt: radikale – Elemente der Hegelschen Philosophie herauszulösen und damit weiterzubauen[549]. Marx aber

geht es nicht nur darum, das exoterische Bewußtsein, also das erscheinende Wissen oder Teile davon zu verwerten, sondern dieses erscheinende Wissen aus dem »inneren, wesentlichen Bewußtsein« zu erklären. Wie das Esoterische bei Hegel wird auch für Marx dieses Wesen dem Denker nur so weit bewußt, wie es sich äußert, und zwar für ihn äußert. An verschiedenen Stellen der *Vorarbeiten* hat Marx den Gedanken ausgesprochen, daß dieses Wesen der »Zwang« des philosophischen Bewußtseins sei und daß sich das »wesentliche Bewußtsein des Philosophen ... von seinem eigenen erscheinenden Wissen« trenne[550]. Er sieht dort das erscheinende Wissen

»in seinen Selbstgesprächen gleichsam über sein eigentliches inneres Problem«,

das zu enthüllen den Nachkommenden überlassen werden muß, die über das System hinausgehen werden. Marx bezeichnet das Zurückgreifen auf die wirklichen Gründe als »Fortschritt des Gewissens«, weil hier nicht mehr Vorwürfe gegen andere erhoben werden, sondern die Sonde der Kritik an die eigenen Voraussetzungen angelegt wird.

Der Fortschritt des Wissens besteht nun nach Marx darin, das Wesentliche der Bewußtseinsform herauszukristallisieren und es zu bestimmen, d. h. zu begrenzen, zu negieren usw. So auch Hegel:

»Es ist in der Bestimmung der geistigen Entwicklung angegeben worden, daß sie wesentlich nicht bloß ein *untätiges Hervorgehen* ist, wie wir es uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds usf. vorstellen, ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit, sondern *Arbeit, Tätigkeit* gegen ein Vorhandenes, *Umbildung* desselben. Der *Geist geht in sich* und macht sich zum Gegenstand; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm mittelbar Form und *Bestimmung* des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat, und der er *ist*, diese seine Bildung, dies sein Sein, von Neuem *von ihm abgetrennt*, sich zum *Objekte gemacht*, und von *neuem* seine *Tätigkeit* darauf gewandt, so *formiert dies Tun* das vorher *Formierte weiter*, gibt ihm *mehr Bestimmung*, macht es *bestimmter*, in sich ausgebildeter und tiefer. Jede Zeit hat eine andere vor ihr und ist eine Verarbeitung derselben und eben damit höhere Bildung.«[551]

Indem das Denken sich auf die vorhandene Theorie als Objekt richtet, erhält es eine neue Bestimmung und Form, vermittelt durch die Analyse. Die Tätigkeit des Denkens besteht also in einem immer vielseitigeren Bestimmen, das gleichzeitig ein Umbilden der vorhandenen Gedanken bedeutet. Die Entwicklung ist nicht nur ein Hinaustreten

des Denkens aus dem jeweils vorgegebenen Rahmen, sondern gleichzeitig ein

»Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen.«[552]

Weitere Ausführungen Hegels brauchen wir hier nicht anzugeben. Wir haben den Hegelschen Entwicklungsgedanken schon im Abschnitt B, 1 behandelt[553].

Den bisher in diesem Abschnitt interpretierten Marxschen Text der Anmerkung zur Dissertation hat Konrad Bekker als

»das Programm der späteren Ideologiekritik«

Marxens bezeichnet[554]. Und Manfred Friedrich hat, nach Heinrich Popitz, ihm entschieden widersprochen:

»... es ist keineswegs schon das Programm der späteren Ideologiekritik, die einen ganz anderen Zusammenhang im Auge hat. Worum es geht, ist der immanente Zusammenhang, die gegenseitige Bedingtheit von Bewußtseinsformen und noch nicht die für die spätere Ideologiekritik entscheidende Frage, wie die jeweiligen Inhalte des Bewußtseins von außen, durch die reale Welt, bestimmt sind.«[555]

Der Streit ist unseres Erachtens nach müßig. So wenig in den hier zur Debatte stehenden Ausführungen Marxens das Ideologieproblem schon angesprochen wird – das ist vielmehr in anderen von uns erörterten Textstellen aus den *Vorarbeiten* der Fall (vgl. Anmerkung 537 f.) –, so sehr aber ist das Ausschalten der Möglichkeit eines moralischen Vorwurfs unbedingte Voraussetzung dafür, daß das Problem der Ideologie als solches überhaupt erkannt werden kann.

Drei Denker waren es, die vor Marx eine prinzipielle Kritik an Hegel angemeldet hatten: David Friedrich Strauß, August von Cieszkowski und Ludwig Feuerbach. Cieszkowski forderte den »positiven Durchbruch« des Systems, also seine Ausweitung, womit er wähnte, auch Hegels »Standpunkt« zu durchbrechen[556], und versuchte, das Prinzip Hegels – das »Princip des absoluten Idealismus«, wie Cieszkowski sagt – anzugreifen, z. B. in bezug auf den Freiheitsbegriff[557], auf die Erkennbarkeit der Zukunft[558] und auf die Unterordnung des Willens unter das Denken bei Hegel[559]. Die Tendenz Cieszkowskis auf das Denken als »Praxis« und demzufolge auf eine neue Bestimmung des Freiheitsbegriffes ist eine fruchtbare Fragestellung gewesen und hat der Marxens entsprochen. Worin seine Schranken gelegen haben, kann hier nicht untersucht werden (siehe den nächsten Abschnitt).

Ludwig Feuerbach ging von der Tatsache aus, daß die orthodoxen Hegelianer die Philosophie Hegels als absolute Philosophie setzten[560], und stellte fest, es sei unmöglich, daß sich die Gattung in einem Individuum verwirkliche[561]. Er folgerte daraus:

»Wenn die Hegelsche Philosophie die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie wäre, so müßte der Stillstand der Vernunft in der Hegelschen Philosophie den Stillstand der Zeit notwendig zur Folge haben: denn wenn die Zeit nach wie vor ihren traurigen Gang fortginge, so würde die Hegelsche Philosophie unausbleiblich um das Prädikat der Absolutheit kommen...
Werden wir also nicht die Hegelsche Philosophie, ebenso wie einst die Reformatoren den mittelalterlichen Aristoteles, als einen Zwang, als eine Bürde empfinden? Wird sich nicht notwendig ein Gegensatz zwischen alter und neuer, unfreier, weil überlieferter, und freier, weil selbst erworbener, Philosophie bilden, die Hegelsche Philosophie also von dem Rang der absoluten Wirklichkeit der Idee in die bescheidene Stelle einer bestimmten und besonderen Wirklichkeit zurückgesetzt werden? Ist es nun aber nicht vernünftig, nicht Pflicht und Aufgabe des denkenden Menschen, die notwendigen, unausbleiblichen Wirkungen der Zeit durch die Vernunft zu antizipieren? aus der Natur der Sache im Voraus zu erkennen, was einst aus der Natur der Zeit sich von selbst ergeben wird? Unternehmen wir es also, der Zeit durch die Vernunft zuvorzukommen und nachzuweisen, daß sie wirklich eine bestimmte, spezielle Philosophie ist.« [562]
Wenn Feuerbach fordert, die Natur der Sache, also der Hegelschen Philosophie zu erkennen und sie zu bestimmen, zu relativieren, so ist das insoweit auch das Programm Marxens. Seine Angriffe aber auf die Grundlagen und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie [563] lassen schließen, daß er in seiner Negation der gegebenen Theorie nicht wird differenzieren können. So sehr er die Vermittlung als solche aus dem philosophischen Denken zu entfernen suchte, so unmittelbar erscheint auch sein Gegensatz zu Hegel. Dies wird vermutlich der Grund gewesen sein, warum Marx ihn schon Anfang 1841 hatte kritisieren wollen (vgl. Anm. 525). Daß seine in der gleichen Richtung konzipierten Theorien später auf Marx wirken konnten, hängt mit der Entwicklung des Gegensatzes Philosophie–Welt zusammen. In dem Maße, in welchem dieser der Philosophie äußere Gegensatz in Bewegung geriet, bestimmend wurde, mußte Feuerbachs Einfluß zunehmen. Es war die von ihm am radikalsten geübte Kritik der Religion und, damit zusammenhängend, der im Deutschen Idealismus nicht überwundenen Transzendenz, überhaupt seine seit 1839 sich entfaltende prinzipielle Gegnerschaft gegen Hegel, die stimulierend und reinigend wirkte, indem sie die Voraussetzungen klären half.
D. F. Strauß hatte versucht, das Hegelsche System in bezug auf sein Verhältnis zur positiven Religion und Sitte zu bestimmen, und defi-

nierte es als den Gegensatz zu Kant und Fichte, den »Systemen der Revolution«, als das »System der Restauration«[564], eine Unterscheidung, die zwar das Verhältnis zur außerphilosophischen Wirklichkeit in die Analyse einbezieht, aber genauso im Unmittelbaren bleibt wie die Kritik Feuerbachs und Cieszkowskis.

Am Schluß der diesem Abschnitt zugrunde liegenden Textstelle charakterisiert Marx die zeitgenössische philosophische Entwicklung als einen »Übergang aus der Disziplin in die Freiheit«. Die damit zusammenhängende »unphilosophische Wendung eines großen Teiles der Hegelschen Schule« – womit zweifellos nicht die orthodoxen Hegelianer gemeint sind – besteht in der im vorigen interpretierten unwissenschaftlichen Methode, gewisse Bestimmungen des Hegelschen Systems unmittelbar erklären zu wollen. Darin drückt sich der unmittelbare Gegensatz zum System aus, in dem sich die Junghegelianer befanden, und der im Widerspruch steht zu ihrem an sich »reflektierten Verhältnis« zum System Hegels. Friedrich sieht nicht, daß dieser Ausgangsposition der Junghegelianer gerade eine distanziertere, vermittelnde, d. h. wissenschaftlich analysierende Tätigkeit in bezug auf das System entsprochen hätte[565].

Wenn Marx hier Disziplin und Freiheit gegenüberstellt, drückt er den Gegensatz aus, in dem sich ein geschlossenes System immer zur wirklichen Bewegung befindet, und in welchem die erstarrte Theorie den Tendenzen der Praxis gegenüber als Zwang auftritt. Wenn die Junghegelianer, außer in ihrer Gegnerschaft gegen die positive Religion, in etwas übereinstimmten, so in dem Bestreben, diese Fesseln des Denkens und des Lebens abzustreifen.

Aber das unwissenschaftliche Verhalten, philosophische Erscheinungen aus rein subjektiven Gründen erklären zu wollen, hat noch eine andere Wurzel. Sie findet sich in der Funktion der jüngeren hegelianischen Denker. Sie wußten sich doch als Träger der neuen Entwicklung, ihre Zwecke allein entschieden über den weiteren philosophischen Fortschritt und waren auf diesen gerichtet. Es lag also nichts näher, als Hegel die gleiche Funktion zuzuschreiben. Sie suchten das Neue zu erkennen, wie Bauer, die Zukunft zu bestimmen, wie Cieszkowski, und sahen nicht, in der Unmittelbarkeit des Gegensatzes gefangen, daß sich vor ihren Augen zwei Phasen des Denkens, zwei Hauptformen seiner Bewegung und auch deren Träger abgelöst hatten. Marx war der einzige, der gerade diese Frage aufgeworfen und studiert hatte (vgl. die Abschnitte B, 2 und 6).

Weil Marx den Unterschied der beiden Formen und zugleich Situationen des Denkens bestimmt hatte, konnte er die Erkenntnis des Wesens

des Systems, d. h. seiner inneren widersprüchlichen Beziehungen, postulieren. Weil den anderen Junghegelianern, einschließlich Feuerbach, diese vermittelnde Analyse durchzuführen nicht möglich war, verfielen sie, indem sie auch der Zukunft gegenüber ein unmittelbares Verhältnis einnehmen mußten, dem Utopismus. In bezug auf die Beurteilung von Erscheinungen der Gegenwart aber waren sie, außer auf äußerliche Vergleiche mit ähnlichen Situationen der Vergangenheit, im wesentlichen auf ethische Maßstäbe angewiesen, als ein Vorgegebenes, Objektives, das einen Halt bieten konnte in der sich überstürzenden Bewegung von einer im ganzen negierten Vergangenheit auf eine nebelhafte Zukunft hin.

4. Verwirklichung und Verlust der Philosophie

a) *Der Wandel der Form als Gesetz*

Marx beginnt nun, den »Übergang aus der Disziplin in die Freiheit« zu analysieren:
»Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. (Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seiten mehr zu spezifizieren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter einer Philosophie. Wir sehen hier gleichsam ihr curriculum vitae aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht.)« [566]
Der zweite Satz ist fast wörtlich aus dem 6. Heft der *Vorarbeiten* übernommen [567] und von uns dort interpretiert worden (vgl. Abschnitt B, 6, f). Marx begnügt sich also nicht damit, den Fortschritt des Wissens zu fordern bzw. seine Bedingungen anzugeben, sondern er versucht nun, den vor seinen Augen ablaufenden Prozeß des Umschlagens der Hegelschen Philosophie in etwas Neues im einzelnen zu bestimmen. Und dies versucht er nicht als Zuschauer, sondern als Teilnehmer des Prozesses. Die Analyse wird ihm helfen, die wesentliche Bestimmtheit oder Form der Hegelschen Philosophie zu finden – ein Beginnen, das jetzt noch kein gültiges Resultat zeitigen kann, weil das Verhältnis Marxens zu dieser Bewegung selbst noch, wenigstens weitgehend, ein unmittelbares ist und weil die Momente des Systems sich noch nicht bis zu eigener Wirklichkeit verselbständigt haben.
Der erste Satz des obigen Zitats führt nun aber schon mitten in die

Schwierigkeiten des folgenden Textes hinein. Marx gibt hier eine prägnante Kurzfassung seiner Theorie von den zwei Bewegungsformen des Denkens[568], die wir im Abschnitt B, 6, b expliziert haben. Zunächst zeigt sich eine offensichtliche Analogie zur Darstellung Hegels:

»Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes.«[569] »Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Thätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Daseyn, welches als Daseyn der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, – *objectiver Geist.*«[570] Der freie Wille bezieht »sich auf eine *äußerliche* vorgefundene Objectivität...«[571] »Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit in der äußerlich objectiven Seite zu realisieren ...«[572]

Die weltliche Wirklichkeit Marxens, die ohne den in sich frei gewordenen theoretischen Geist vorhanden ist, entpuppt sich also zwar als »vorgefundene Objectivität« (Hegel war schließlich kein subjektiver Idealist), aber zugleich als die Sphäre, in der der Begriff sich nicht oder noch nicht realisiert hat, als die Welt der zufälligen Existenz, der »faulen Existenz«[573], als die Existenz, die mit ihrem Wesen nicht zusammenfällt, als die Erscheinung. Das bestätigt sich später in den das obige wiederholenden Worten Marxens, daß

»die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt.«[574]

Georg Mende meint dazu:

»Der materialistische Grundkern dieser Behauptung ist unverkennbar, denn wenn der ›Wille‹ beziehungsweise der ›theoretische Geist‹ sich gegen eine ›weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt‹, dann handelt es sich bei dieser um eine unabhängig und außerhalb vom erkennenden Subjekt existierende.

Aber weil die Philosophie und die Wirklichkeit hier bei Marx einander noch unverbunden gegenüberstehen, Marx noch nicht entdeckt hatte, die Philosophie aus der Wirklichkeit zu erklären, bleibt der Materialismus unvollständig. Obwohl die Wirklichkeit selbst materialistisch charakterisiert wird, steckt in der Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Wirklichkeit noch der Idealismus.

Für die Geschichte der Philosophie liegt hier etwas sehr Interessantes vor. Ein urwüchsiger und, den vorgegebenen Bedingungen entsprechend, mechanischer Materialismus trifft mit der idealistischen Dialektik Hegels zusammen. (Der folgende Satz ist bei Mende hervorgehoben, G. H.) Bereits zu Beginn dieses Zusammentreffens stellt sich

heraus, daß eine bloße Addition dieser beiden philosophischen Richtungen zur Lösung der aufgeworfenen Probleme nichts beizutragen vermag.« [575]

Mendes Versuch, eine Darstellung von Bewegungsformen aus dem erkenntnistheoretischen Verhältnis von idealistischer und materialistischer Position zu interpretieren, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Bei Marx ist nicht die Rede von einer immanenten, ursprünglichen Gesetzlichkeit von Natur und Gesellschaft, die erst das Bewußtsein bzw. seine verschiedenen Stufen erzeugt, wie es der Materialismus ausdrücken würde. Umgekehrt ist für Hegel, wie auch hier für Marx, die Welt

»die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit« [576], das »Aggregat« der empirischen *Dinge*, kein »System von Ordnungen und Stufen, vornehmlich von Gesetzen ...« [577]

Die wahre Wirklichkeit ist für Marx und Hegel nicht die weltliche, sondern die geistige, als der formierende, bewegende, Struktur und Entwicklung erzeugende Prozeß. Einen »materialistischen Grundkern«, wie Mende behauptet, wird man also in Marxens Gesetz nicht finden können. Mendes Kategorien sind überhaupt untauglich, das vorliegende Phänomen auch nur zu erfassen. Hier geht es nicht um die Bestimmung des Ursprünglichen und des Abgeleiteten, sondern um den Wechsel in der Bestimmtheit des Denkens als des wesentlichen Verhältnisses der Gattung.

Mende stellt einfach Philosophie und Wirklichkeit überhaupt gegeneinander, erkennt also der Philosophie, dem Denken und seinen Produkten, keine Wirklichkeit zu und unterschiebt Marx diese Entgegensetzung. Er kennt also den Hegelschen Wirklichkeitsbegriff nicht, der, in seiner Unmittelbarkeit, die Einheit von Existenz und Wesen bezeichnet, relativiert jedoch, als sich entwickelnde Wirklichkeit, Möglichkeit und Zufälligkeit in sich begreift [578]. Dieses Prädikat des Wirklichen kommt aber nicht allem Dasein zu, sondern nur dem, was als immanent Vernünftiges dem Dasein Wahrheit verleiht:

»Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Innern und des Äußern, steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, daß dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deßwillen auch nicht als wirklich zu betrachten.« [579]

Und an anderer Stelle sagt Hegel:

»Was wirklich ist, *kann wirken;* seine Wirklichkeit giebt Etwas kund *durch das, was es hervorbringt.*« [580]

Diese wahre Wirklichkeit ist der Denkprozeß, als Entwicklung des

menschlichen Wesens, als Idee subjektiviert. Dies trifft für Hegel zu, muß aber in bezug auf Marx eingeschränkt werden, weil dieser bereits, wie wir gesehen haben, das Selbstbewußtsein an die Stelle der Idee gesetzt hat, also das negative, verändernde Moment verabsolutiert. Andererseits finden wir auch bei Hegel Philosophie und Wirklichkeit als zwei Seiten eines Verhältnisses, aber nicht in einem dualistischen Sinne, sondern als Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen[581]. Doch so ist es von Mende nicht gemeint, sonst wäre seine Rüge, das Erklären betreffend, unverständlich. (Wir haben über die Beziehungen der Wirklichkeit als allgemeiner Geist zur Wirklichkeit der besonderen Philosophie, bzw. ihres Prinzips, bereits im Abschnitt B, 1 gesprochen.)

Wie Mende darauf kommt, daß hier bei Marx Philosophie und »Wirklichkeit« »einander noch unverbunden gegenüberstehen«, ist unerfindlich. Die Kritik ist es, wie wir weiter unten sehen werden, welche die philosophische Idee mit der weltlichen, äußeren Wirklichkeit vermittelt; die Idee verbindet Begriff und Realität, im Begriff fallen Sein und Wesen zusammen – es war ja gerade eine der Leistungen Hegels, durch das Darstellen der Tätigkeit – wessen, ist hier gleichgültig – die bisher unverbunden, dualistisch Sich-Gegenüberstehenden, also Subjekt und Objekt, zu vermitteln. Und Marx folgt ihm hierin. Der »urwüchsige, mechanische Materialismus«, von dem Mende hier in bezug auf Marx spricht, könnte viel eher seine eigene Position bezeichnen, die in ihrer Abstraktion von den wirklichen Formen der Bewegung ein Zurückfallen hinter Hegel ausdrückt. Der Popanz aber, auf dem Mende herumschlägt, ist ein, nach Hegel, »gleichsam alberner Idealismus«,

»welcher meint, damit daß etwas gedacht werde, höre es auf zu seyn ...«[582]

Der in seinem Sich-nach-innen-Wenden gereifte Geist, so sagt Marx, richtet sich nun auf die in Einzelheiten auseinanderfallende, ihrer selbst als Geist noch nicht bewußte äußerliche Objektivität[583]. Hierbei kann von der Objektivität, soweit sie bloße Natur ist, abstrahiert werden, da Marx sie an keiner Stelle in seine Überlegungen einbezieht. Der Geist ist in sich *frei* geworden, weil er in der Hegelschen Philosophie sich selbst, als Geist als solcher, bestimmt hat, sich selbst also als Resultat eines Prozesses und als dieser Prozeß begriffen hat.

Der Geist ist nur erst *in sich* frei, weil nur erst der Denkprozeß erkannt ist, dieses Denken aber außerhalb seiner keine Macht besitzt. Marx gibt sich also von Hause aus gegenüber etwa der staatlichen Wirklichkeit keinen Illusionen hin, wie sie Hegel ja in bedeutendem

Umfang nachgesagt werden. Geist muß bei Hegel, wie auch hier bei Marx, als Symbol für das nicht begriffene gesellschaftliche Verhältnis des Menschen genommen werden. Er bezeichnet den Prozeß der Entwicklung des menschlichen Wesens, bzw. sein Bewußtwerden im Menschen selbst.

Der hier vorliegende Wandel in der Form des Geistes – den Marx mit den Worten »theoretisch« und »praktisch« (worauf wir unten zurückkommen) bezeichnet – wird zum »psychologischen Gesetz« erklärt. Das beruht zunächst auf der Hegelschen Definition der Psychologie, welche die »allgemeinen Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen«, also des subjektiven Geistes, zum Gegenstand hat [584]. Hegel hat nun zwar den sogenannten Gesetzen der »beobachtenden Psycholcgie« jede Notwendigkeit und damit jede Möglichkeit, eine Individualität begreiflich zu machen, abgesprochen [585]. Jedoch seine allgemeine Aufgabenstellung für Gesetze der Psychologie könnte Marx einen Hinweis gegeben haben:

»Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines *vorgefundenen Andersseyns*, sich verschieden verhält; theils um diese in sich zu empfangen und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, *gemäß zu werden*, – theils um gegen sie sich selbstthätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur Besonderes daraus für sich herauszugreifen und das Gegenständliche *sich gemäß zu machen;* dort sich gegen sich selbst als Einzelnheit, hier gegen sich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten.« [586]

Hegel selbst hat keine einzelnen Gesetze formuliert. Er hat sich darauf beschränkt, die Bewegung des Denkens im ganzen darzustellen; die vorhandenen Denkgesetze hat er als »einzelne verschwindende Momente« behandelt [587]. Der Prozeß als solcher war ihm das Wesentliche; die einzelne Erscheinung fungierte dabei nur als Moment, als Stufe der sich in sich entwickelnden Totalität, wobei das wesentliche Verhältnis der Erscheinungen, ihr eigener innerer Zusammenhang, ihre eigene innere Notwendigkeit, unwesentlich werden mußte (vgl. Abschnitt B, 1).

Marx befand sich in einer anderen Situation. Der Prozeß lag ausgebreitet vor ihm, aber nun mußte begriffen werden, warum dieser gerade jetzt eine Wendung vollzogen hatte. Die beiden Phasen des Denkens, das Sich-in-sich-Verknoten und die auflösende Bewegung, die Marx analysiert hatte (vgl. Abschnitt B, 6), konnten nicht als bloß ineinander übergehende Bestimmungen des gleichen Prozesses

betrachtet werden; das Charakteristische der eigenen Situation hätte so nicht erkannt werden können. Diese beiden Phasen mußten also als Entgegengesetzte aufeinander bezogen werden – ein notwendiger, innerer Zusammenhang, der durch das Gesetz ausgedrückt wird.
Es ist hier das zweite Mal, daß Marx von einem Gesetz spricht (siehe Abschnitt B, 5, d). Beide Fakten weisen daraufhin, daß Gesetze, die eine Seite des gesellschaftlichen Verhältnisses ausdrücken – und auch das Denken muß unter dieses subsumiert werden – nur von dem gefunden werden können, der nicht nur Beobachter ist, also über und damit außerhalb des Geschehens steht, sondern der als Handelnder das negative Moment des Prozesses selbst verkörpert. Marxens Bestreben war es eben, die Quelle der Energie zu finden, die vor seinen Augen und in ihm selbst von der Hegelschen Philosophie ausging, und aus Tendenz und innerer Unterscheidung des Energiestromes die Quelle näher zu bestimmen. Würde der gesetzmäßige Zusammenhang der beiden Phasen oder Prozesse gefunden, könnte auch das innere Gesetz des neuen Prozesses und damit seine Richtung selbst erkannt werden[588].
Marx hatte damit nur eine Frage aufgegriffen, die sozusagen in der Luft lag. Schon David Friedrich Strauß hatte eine Methode gefordert und angewendet, die der historischen Existenz einer Erscheinung – wenn auch nur auf die Entstehung des Christentums bezogen – eine selbständige, nicht aus der Idee zu erklärende Rolle zuwies, und diejenigen, welche diesem Standpunkt nahestanden, als linke Hegelianer bezeichnet[589]. Moses Heß wandte sich zur gleichen Zeit (1837) von einem spinozistischen Standpunkt aus gegen die deutschen Rechtsverhältnisse[590]. Und Carl Ludwig Michelet, ein Vertreter des Hegelschen Zentrums, verlangte bereits, alle Wirklichkeit auf das Niveau der Philosophie zu erheben:
»Ungeachtet wir uns mitten in dem brausenden Strudel dieser Kämpfe der Gegenwart befinden, so können wir doch mit Zuversicht der Zukunft entgegensehen, da das Ziel derselben dem Auge nicht mehr verborgen ist: die Realisirung der vernünftigen Freiheit und die Ausbildung aller substantiellen Verhältnisse des Geistes, wie sie der Idee entsprechen. Das Ziel der Weltgeschichte ist also die Ausbildung des Menschengeschlechts zum Bilde Gottes in der Wirklichkeit, auf daß die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in ewiger Gegenwart erscheine. Die Philosophie ist zur Erkenntnis dieses Zwecks gekommen. In dieser Einsicht findet der Geist seine Befriedigung und seine Versöhnung mit der Wirklichkeit... Von Seiten der denkenden Betrachtung ist diese Versöhnung bereits zustande gebracht. Es bleibt

nur noch übrig, daß auch die Wirklichkeit sich von allen Seiten in die Vernünftigkeit erhebe, und so auch an ihrem Theil diese Versöhnung vollende. Die Aufgabe der folgenden Geschichte ist also, jene Erkenntniß immer allgemeiner zu machen und alle Lebensverhältnisse mehr und mehr von derselben durchdringen zu lassen. So hört der Gedanke auf, blos das letzte Product einer bestimmten Stufe in der Entwickelung des Weltgeistes zu sein; er wird, wie es der Besonnenheit des Greisenalters ziemt, auch zum ersten Princip, welches mit Bewußtsein für die Ersteigung einer höhern Stufe behülflich ist. Die Welt bildet sich also aus dem Gedanken und durch ihn weiter. Die Freiheit, welche Luther vor drei Jahrhunderten fürs gläubige Bewußtsein forderte, ist jetzt auch von der denkenden Vernunft erkämpft worden. Die Philosophie kann am wenigsten sich irgendeiner Positivität gefangen geben. Sie lehrt uns, daß die Wahrheit für uns sei, daß es unsere eigene Thätigkeit sein muß, wenn sie für uns sein soll, und daß wir nur durch sie, wie Christus sagt, zur Freiheit gelangen können.« [591]

Hier finden sich einige Elemente des Marxschen Gedankens: der Versuch, die Richtung des Prozesses festzulegen; die Forderung, die Ergebnisse der Philosophie nun allgemein zu realisieren; die Verlegung des Schwerpunktes der Entwicklung in die äußere Wirklichkeit; das Wissen, daß der Prozeß nun eine höhere Stufe ersteigen müsse; das Bewußtsein der inneren Freiheit des Denkens und die Ahnung der negativen Funktion der Philosophie. Allerdings vermissen wir eine Analyse der Wendung des Prozesses und ihrer notwendigen Bedingungen. Daher bleibt auch die Formulierung der neuen Funktion ein bloßer Ansatz, die vermittelnde Rolle der Kritik, und damit der Träger der Entwicklung, wird nicht klar; der Prozeß erhält so einen unmittelbaren, spontanen Charakter.

August von Cieszkowski hatte das Verhältnis von allgemeinem Geist und Philosophie schon unter ähnlichen Gesichtspunkten gesehen, wie wir sie weiter unten bei Marx finden werden:

»Die Wahrheit, die Idee und die Vernunft, das ist der eigentlichste Kern der Philosophie überhaupt, und indem sie jetzt eben zur absoluten classischen Ausbildung dieses Kerns angelangt ist, geht sie nunmehr darüber hinaus; ja für die Philosophie selbst könnte man sagen, sie steigt von dieser Höhe herab, während es für den Geist überhaupt eine ungeheure Emporschwingung ist.« [592]

Hier wird der Geist nicht mehr auf seine Innerlichkeit beschränkt, sondern seine neue Funktion wird als »aus sich frei gestalten« bestimmt. Dies sei der über den Idealismus und seine spekulative Einheit hinausführende neue Inhalt der Philosophie [593]. Aber auch Ciesz-

kowski löst das Problem der Quelle des neuen Prozesses, der Ableitung seiner Notwendigkeit, nicht, wie wir noch sehen werden (vgl. auch Abschnitt B, 6, b–e). So bleibt auch das Subjekt der Entwicklung von dieser getrennt; die gestellte Aufgabe, das Hegelsche System zu vollenden [594], ist nur eine scheinbare Vermittlung. Noch 1842 wiederholt Cieszkowski stereotyp, die Philosophie müsse über sich hinausgehen und »ins Leben treten«, ohne aber selbst einen wirklichen Schritt in dieser Richtung zu unternehmen [595].

Bei Ludwig Feuerbach finden wir die Forderung nach einer »genetisch-kritischen Philosophie«, nach Analyse des Ursprungs der Vorstellungen und demzufolge nach Orientierung auf die Natur als »Inbegriff der Wirklichkeit« [596]. Feuerbach sucht also die Tendenz der Philosophie zu verankern und den neuen von der Philosophie zu bewältigenden Bereich festzulegen, zu einer Zeit, als andere Junghegelianer und mit ihnen Marx, noch mit der Analyse des Warum und Wohin beschäftigt sind. Daß Feuerbachs Entschluß – im Hinblick auf das Tempo der Entwicklung, auf das zunächst nur erst einfache Sich-in-sich-Unterscheiden des Prozesses – ein vorschneller ist und daß damit seine Theorie die Problematik der Zeit nur teilweise erfassen kann, ist innerhalb dieser Arbeit nicht mehr zu zeigen.

Bruno Bauer, als Akteur des von Marx analysierten neuen Prozesses, kann, im Bewußtsein dessen Subjekt zu sein, ihn als »Kampf« charakterisieren und der Philosophie die leitende Funktion darin zuweisen [597]. Aber er untersucht das Wesen der sich bekämpfenden Kräfte nicht, und schon gar nicht die Quelle dieser ganzen Bewegung; seine Analogien zur französischen Entwicklung bleiben äußerlich; seine Siegesgewißheit erscheint so als Ausfluß bloßer Naivität [598].

Besonders deutlich wird der direkte Einfluß der sich beschleunigenden wirtschaftlichen Entwicklung auf das philosophische Denken bei Friedrich Carl Biedermann, der die staatlichen Verhältnisse in bezug auf die Verwirklichung ökonomischer Interessen untersuchte [599], das Selbstbewußtsein als wesentlich Praktisches zum Mittelpunkt seiner Philosophie machte [600] und der Philosophie die Aufgabe stellte, zum Leben hinunterzusteigen, um in diesem als innerer Zweck zu wirken [601].

Die aus dem Gedanken wachsende Tat war es, nach welcher die junge Generation Ende der dreißiger Jahre verlangte, wobei die Motive und Ausgangspunkte bei den einzelnen Denkern verschieden waren. Bei Friedrich Engels finden wir die Hoffnung auf eine

»Vermittelung der Wissenschaft und des Lebens, der Philosophie und der modernen Tendenzen, Börnes und Hegels ...« [602]

Diese schon durch den Namen Börnes angedeutete Tendenz auf eine

politische Lösung der anwachsenden Widersprüche hat Engels, lange vor Marx, als Revolution verstanden[603].

Am weitesten aber ist zunächst Moses Heß in dieses unbekannte Gebiet, aus dem die Philosophie einen neuen Inhalt gewinnen sollte, vorgestoßen. Schon 1841 sieht er die »Revolution« als das Theorie und Praxis Vermittelnde[604] und befindet sich also bereits auf einem ganz anderen Boden als Marx. Demzufolge ist hier auch nur das interessant, was er über das Verhältnis der Philosophie zur übrigen Wirklichkeit zu sagen hat:

»Die deutsche Philosophie hat ihre Sendung erfüllt, sie hat uns in alle Wahrheit geführt. Jetzt müssen wir Brücken schlagen, die wieder vom Himmel zur Erde führen. – Was in der Trennung bleibt, die Wahrheit selbst, wenn sie in ihrer hohen Abgeschiedenheit verharrt, wird unwahr. Wie die Wirklichkeit, die nicht von der Wahrheit durchdrungen, eben so ist auch die Wahrheit, die nicht verwirklicht wird, eine schlechte.«[605]

Die Tendenz Marxens, nicht beim Aufweisen von Problemen stehenzubleiben, sondern ihre gegenständliche Lösung anzustreben, ist also auch bei Moses Heß und Friedrich Engels zu finden. Diese Tendenz ist es gewesen, die Marx nach Gesetzen hatte suchen lassen; denn wer den Prozeß in einer bestimmten, den Widerspruch aufhebenden Richtung, weitertreiben will, muß dem Prozeß auf den Grund gehen, seine innere Notwendigkeit aufdecken. Die Alternative hieß für Marx nicht mehr sich selbst begreifendes Versöhntsein oder »kalte Verzweiflung«[606], wie für Hegel, sondern Vergegenständlichung des Subjekts oder sterile Adaption.

b) *Theorie und Praxis bei Hegel*

Marx fährt nun in seiner Anmerkung zur Dissertation fort:

»Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ...«[607]

Hier ist zunächst das Verhältnis von Theorie und Praxis, dann aber die Funktion der Kritik bei Hegel und Marx zu betrachten. Hegel muß dabei ausführlich zu Wort kommen, da es sich einmal um eine für das *ganze* Marxsche Denken wesentliche Problemstellung handelt, zum anderen aber, weil Marx den von Hegel entwickelten Unter-

schied von Theorie und Praxis übernimmt, wobei er – und das ist sein Gegensatz zu Hegel – die Praxis als führende Seite in diesem Verhältnis bestimmt.

Theorie und Praxis sind bereits Resultate, nämlich des theoretischen und des praktischen Verhaltens. Also sind hier diese letzteren zu untersuchen. Wir haben bereits gesehen, daß Hegel jede geistige Entwicklung auf Tätigkeit, Arbeit gegen ein Vorhandenes zurückführt (vgl. Anm. 551). Die Idee, als das Wahre und die Bewegung auf die Wahrheit hin, erscheint bei ihm als Prozeß des Erkennens und Handelns [608]. Das begreifende Erkennen stellt Hegel als »die Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens« dar [609], dies aber nicht nur in bezug auf die Erkenntnis der Natur, sondern die Selbsterkenntnis des Begriffs, also des Subjekts, bewegt sich ebenfalls über die zweckmäßige Tätigkeit auf die Wahrheit hin [610]. Die Tätigkeit ist es, in welcher der Gegensatz Subjekt – Objekt, der das Hauptproblem Hegels darstellt, aufgehoben wird. Von Anfang an ist zu sagen, daß Hegel die erkenntnistheoretische Seite der Theorie-Praxis-Beziehung am weitesten entwickelt hat, also diese Beziehung in ihrer Bedeutung für die Theorie. Wir werden sehen, daß er die andere Seite, die der menschlichen Selbstbestimmung, der Praxis, nur verzerrt aufnehmen und hier keine Chance für die Verwirklichung einer konkreten Identität sehen konnte.

Wir werden uns bei der Analyse des theoretischen und praktischen Verhaltens vor allem auf Hegels Darstellung in der *Ästhetik* stützen, da die künstlerische Praxis, als geistige, individuelle und handwerkliche, für Hegel begreifbar gewesen ist, und es somit hier am wenigsten notwendig war, das zu untersuchende Verhältnis zu mystifizieren. Dabei werden wir jedoch andere Stellen zur Ergänzung heranziehen. Hegel zeigt zunächst das theoretische Verhalten, das bei ihm als »endliche Intelligenz« subjektiviert wird:

»Als endliche Intelligenz empfinden wir die innern und äußeren Gegenstände, beobachten sie, nehmen sie sinnlich wahr, lassen sie an unsere Anschauung, Vorstellung, ja selbst an die Abstraktionen unseres denkenden Verstandes kommen, der ihnen die abstrakte Form der Allgemeinheit giebt. Hierbei liegt nun die Endlichkeit und Unfreiheit darin, daß die Dinge als selbständig vorausgesetzt sind. Wir richten uns deshalb nach den Dingen, wir lassen sie gewähren, und nehmen unsere Vorstellung u. s. f. unter den Glauben an die Dinge gefangen, indem wir uns passiv verhalten und unsere ganze Thätigkeit auf das Formelle der Aufmerksamkeit und des negativen Abhaltens unserer Einbildungen, vorgefaßten Meinungen und Vorurtheile beschränken.

Mit dieser einseitigen Freiheit der Gegenstände ist unmittelbar die Unfreiheit der subjektiven Auffassung gesetzt. Denn für diese ist der Inhalt *gegeben*, und an die Stelle subjektiver Selbstbestimmung tritt das bloße Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen wie es als Objektivität vorhanden ist. Die Wahrheit soll nur durch die Unterwerfung der Subjektivität zu erlangen seyn.«[611]

Das theoretische Verhalten geht also vom gegebenen Gegenstand aus, der das Denken des Subjekts mit objektivem Inhalt erfüllt[612]. Zweck dieses Verhaltens ist, das Wesen und Gesetz der Dinge zu finden, ihre Notwendigkeit zu erkennen, überhaupt sie im Gedanken zu begreifen[613]. Das Subjekt verwandelt den Gegenstand[614] und setzt das Objekt als das Seinige[615]. Dabei wird nur die Form der Äußerlichkeit des Objekts aufgehoben[616], das vorausgesetzte Ansichsein aber bleibt bestehen. Diese unabhängige objektive Wirklichkeit ist also das wahrhaft Seiende[617]. Von seiten des Subjekts ist einerseits Aktivität – Analysieren, Abstrahieren, Synthetisieren usw. – andererseits aber Passivität erforderlich, damit das Vorhandene »sich zeigen« kann[618]. Das Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen ist das Wesen der theoretischen Tätigkeit[619], so daß Hegel das theoretische Verhalten im Ganzen als Anschauen, Erkennen als Auffassen, Erkennen als solches, überhaupt als Denken bestimmt[620].

Der Gegenstand also bestimmt das Subjekt; das Subjekt bestimmt sich nicht selbst, da es den Inhalt seines Denkens von außen empfängt, ist also unfrei[621]; das Subjekt nimmt die Welt, »wie sie ist«[622]. Es ist dies, phänomenologisch gesehen, der Standpunkt des Bewußtseins[623]. Die Identität von Subjekt und Objekt bleibt, ob sie als innerliche oder äußerliche aufgefaßt wird, eine Abstraktion[624], weil das einzelne Objekt seine Selbständigkeit dem Subjekt gegenüber bewahrt, beide sich also in einem entweder bloß äußeren oder inneren Gegensatz befinden, dieser also ein zufälliger ist.

Das praktische Verhalten tritt bei Hegel auch als »praktische Idee«, als »Wille« oder als »Idee des Guten« auf. Hier weiß das Subjekt sich in einer Differenz zu Anderem, hat das Bewußtsein eines Mangels und ist bestrebt, diesen aufzuheben. Ausgangspunkt dieses Verhaltens ist der eigene Zweck, nach dem die vorgefundene Welt bestimmt werden soll[625]. In der *Ästhetik* expliziert Hegel das »endliche Wollen«: »Hier liegen die Interessen, Zwecke, Absichten und Beschlüsse im *Subjekt*, das dieselben gegen das Seyn und die Eigenschaften der Dinge geltend machen will. Denn es kann dieselben nur ausführen, insofern es die Objekte vernichtet, oder sie doch verändert, verarbeitet, formirt, ihre Qualitäten aufhebt oder sie aufeinander ein-

wirken läßt, Wasser z. B. auf Feuer, Feuer auf Eisen, Eisen auf Holz u. s. f. Jetzt sind es also die Dinge, welchen ihre Selbständigkeit genommen wird, indem das Subjekt sie in seinen Dienst bringt, und sie als *nützlich* betrachtet und behandelt, d. h. als Gegenstände, die ihren Begriff und Zweck nicht in sich, sondern im Subjekt haben, so daß ihre, und zwar dienende, Beziehung auf die subjektiven Zwecke ihr Wesentliches ist. Die Seiten des Verhältnisses haben ihre Rollen getauscht. Die Gegenstände sind unfrei, die Subjekte frei geworden.«[626]
Im Willen erscheint das Denken als Trieb, sich Dasein zu geben[627]. Die Gegenstände sind bloße Mittel, die ihren Zweck im Subjekt haben[628]. (Wir werden weiter unten darauf eingehen, daß dies natürlich nur auf Naturobjekte zutrifft.) Das Subjekt will sich im unmittelbar Gegebenen selbst hervorbringen[629], die Außendinge und die eigene Natur verändern, um die eigenen Bestimmungen wiederzufinden[630].

Das Ziel ist dabei, der Außenwelt die Fremdheit zu nehmen, sich eine äußerliche Realität seiner selbst, also seines Denkens bzw. Zweckes, gegenüberzusetzen[631]. Die Bestimmungen der äußerlichen Welt sollen dabei aufgehoben und die eigenen Bestimmungen gesetzt werden[632]. Das Subjekt steht hier als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber[633]. So ist die praktische Idee Handeln, der Begriff wird Gegenstand[634], ein Vorgang, den Hegel in dem Teil der Logik, der direkt gesellschaftliche Beziehungen ausdrückt, allerdings nur als Sollen kennt[635].

Das Subjekt also bestimmt die Dinge, ist Ursache der Veränderung des Gegebenen, da das Denken nicht nur formiert, sondern auch der Inhalt der neuen Gegenständlichkeit vom Denken gesetzt wird[636]. Das Subjekt ist also frei, sich selbst bestimmend, Subjekt und Objekt werden konkret identisch. Seines wesentlichen negativen, verändernden Moments wegen drückt das praktische Verhalten, phänomenologisch gesehen, den Standpunkt des Selbstbewußtseins aus[637]. Es ist bezeichnend für Hegels Realismus, d. h. für die bedeutende Rolle, welche die Dialektik in seinem Denken spielt, daß er die »Idee des Guten«, das praktische Verhalten, höher stellt als die »Idee der betrachtenden Erkenntnis«[638].

Es ist aber, so meint Hegel, weder im theoretischen noch im praktischen Verhalten wirkliche Freiheit für das Subjekt zu erreichen:

»In der That aber sind in beiden Verhältnissen *beide* Seiten endlich und einseitig und ihre Freiheit eine bloß gemeinte Freiheit.

Das *Subjekt* ist im *Theoretischen* endlich und unfrei durch die Dinge, deren Selbständigkeit vorausgesetzt ist; im *Praktischen* durch die Einseitigkeit, den Kampf und inneren Widerspruch der Zwecke und

der von außen her erregten Triebe und Leidenschaften, so wie durch den Widerstand der Gegenständlichkeit. Denn die Trennung und der Gegensatz beider Seiten, der Gegenstände und der Subjektivität, macht die Voraussetzung in diesem Verhältnisse aus, und wird als der wahre Begriff desselben angesehen.« [639]

So ist das endliche Verhalten des Menschen, ob theoretisch oder praktisch, eben durch die Gegensätze dieser endlichen Welt beschränkt, relativ, immer von dem Schatten der Notwendigkeit begleitet. Es scheint so, als ob Hegel bei dieser resignierenden Feststellung stehen bliebe. Auf diesem Boden jedoch hätte sein System nicht wachsen können. Es ist der unbeugsame Wille Hegels, allen Widerständen zum Trotz die Identität des Subjekts mit dem Objekt verwirklicht zu sehen, die dieses System erzeugt hat.

Wir haben also zu fragen, wo Hegel den Prozeß nachzeichnet, das praktische Verhalten als die Praxis selbst darstellt. Im wesentlichen tut er das an drei Stellen: in seiner *Philosophie des Geistes*, in der *Rechtsphilosophie* und in der Exposition der »Idee des Guten« in der großen und kleinen *Logik*. Erstere Ausführungen haben wir beim Zusammentragen von Bestimmungen des theoretischen und praktischen Verhaltens kaum herangezogen, weil hier das Sich-selbst-Erkennen und das Sich-Realisieren des Geistes von vornherein unter dem Gesichtspunkt des Begreifens des Vorhandenen analysiert wird. Überdies ist es bezeichnend, daß Hegel den »praktischen Geist« im Verhältnis zu den anderen Stufen seiner *Philosophie des Geistes* kurz, fast kursorisch, behandelt [640]. Es ist also aufschlußreicher, wenn wir den Prozeß der Praxis bei Hegel studieren wollen, die »Idee des Guten« zu verfolgen, also die Entwicklung des Subjekts von der Erkenntnis seines Zwecks bis zu jenem Punkt, wo es einsieht, daß diese Erkenntnis nicht realisierbar ist [641]. Wir wollen dies wenigstens in kurzen Worten angeben.

Das Gute, als der Inhalt des individuellen Strebens, erweist sich den gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber als eine nur äußerliche Zwecksetzung, kann also »dem Schicksal der Endlichkeit nicht entgehen« [642]. Einmal gibt es mehrere »Gute«, die sich widerstreiten, dann aber findet es objektive Hindernisse:

»Von Seiten der ihm vorausgesetzten objektiven Welt, in deren Voraussetzung die Subjektivität und Endlichkeit des Guten besteht, und die als eine andere ihren eigenen Gang geht, ist selbst die Ausführung des Guten Hindernissen, ja sogar der Unmöglichkeit ausgesetzt. Das Gute bleibt so ein *Sollen;*...« [643]

Die »Idee des vollendeten Guten«, als wesentlicher Inhalt der auf die

Gesellschaft bezogenen Zwecksetzung des Individuums bei Hegel, bleibt ein Postulat. Und nun flüchtet Hegel, angesichts der offenbaren absoluten Unmöglichkeit, zurück in das theoretische Bewußtsein, von dem die Idee des Guten gerade ihren Ausgang genommen hatte [644]. Nicht Handeln, nicht Vergegenständlichung, nicht Überwinden der objektiven Hindernisse wird nun zum Thema, sondern der Rückzug in die »Idee des Wahren« [645].

»Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege ...« [646]

und muß als Wille aufgehoben werden [647]. Das kann um so leichter geschehen, als das Gute schon vorher dazu bestimmt wurde, keine Realisierung zu benötigen, um für sich, d. h. wirklich wahr zu sein [648]. Die Versöhnung wird vollkommen, indem der Wille den Zweck als den seinigen erkennt und die Intelligenz die Welt als den »wirklichen Begriff« auffaßt [649]. Der Sprung in das Handeln hinein ist also noch in seinem Ansatz zu einem wiederum theoretischen Verhalten verstümmelt worden; die Identität des Subjekts und Objekts in der Theorie, als die »absolute Idee«, ist erreicht.

Interessanterweise hat Hegel in seiner *Naturphilosophie* in dieser Frage eine andere Position eingenommen:

»Die Schwierigkeit, d. i. die einseitige Annahme des theoretischen Bewußtseyns, daß die natürlichen Dinge uns gegenüber beharrend und undurchdringlich seyen, wird direct widerlegt durch das praktische Verhalten, in welchem dieser absolut idealistische Glauben liegt, daß die einzelnen Dinge nichts an sich sind.« [650]

Der Deutsche Idealismus hatte, als Komponente der Umwälzungen des 18. Jahrhunderts in Westeuropa, die Funktion des praktischen Verhaltens entdeckt und durch das Betonen der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis das Problem erarbeitet, das Hegel zu lösen versuchte. Die Wirkung des praktischen Verhaltens offenbarte sich für Hegel vor allem im Verhältnis des Menschen zur Natur. Hier war der Mensch bereits in die scheinbare Undurchdringlichkeit der Dinge eingebrochen. Aber auch in dieser Sphäre gründet sich für Hegel wirkliche Freiheit auf das theoretische Verhältnis [651]. Die erste industrielle Revolution war ja auch nicht mehr als ein Hinweis darauf, daß es dem Menschen möglich sei, seine natürlichen Bedingungen in größerem Ausmaß als bisher unter Kontrolle zu bekommen.

Was aber für Hegel, als dem Vollender des Deutschen Idealismus, überschaubar und damit erfaßbar wurde, war der Zusammenhang von theoretischem und praktischem Verhalten im Prozeß des Erkennens. Die erkenntnistheoretischen Beziehungen von Denken und Handeln

hat er in einer Weise entwickelt, daß Marx später daran anknüpfen konnte. Das Problem des Denkens für sich ist für Hegel lösbar gewesen. Aber in der notwendigen Konzentration darauf mußte die andere Seite, ebenso notwendig, verkümmern. Gerade das hat Cieszkowski an Hegel kritisiert, daß dieser den Willen nur als besondere Weise des Denkens gesehen habe, daß bei ihm das Praktische noch durch das Theoretische »absorbirt« werde, es nur ein »Filialausfluss« des Theoretischen darstelle[652]. Und charakteristisch dafür ist es, wenn Hegel die »Idee des Guten« als Moment der »Idee des Erkennens« abhandelt[653].

Unübersteigbare Schranken waren es, die sich Hegel bei der Analyse gesellschaftlichen Handelns darboten. Die alles bis dahin Geltende in ihr Gegenteil verkehrenden politischen und rechtlichen Veränderungen im Nachbarland Frankreich schienen unwiederholbar zu sein. Eine einmalige Erscheinung begründet noch keine Notwendigkeit. Daher auch Hegels Pessimismus:

»Es sind noch die zwei Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist. Die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs, jenes *absoluten* Zwecks, dem die *Schranke* dieser Wirklichkeit *unüberwindlich* gegenübersteht, ist in der Phänomenologie des Geistes S. 453 ff. näher betrachtet worden.«[654]

Und für das Individuum bildet die vorhandene gesellschaftliche Gegenständlichkeit auch eine »unüberwindliche« Schranke. Dieses Individuum, als einzelner Denker, aber ist der Punkt, von dem die Idee des Guten ausgeht und der sie trägt[655], wenn der Träger nicht, wie in der *Rechtsphilosophie* und in der *Philosophie des Geistes,* als ein mystisches Allgemeines gesetzt wird. Ob aber das denkende Individuum als Einzelnes auftritt, oder sein Denken hypostasiert wird, immer bleibt es selbst von der wirklichen Entwicklung getrennt; die Zwecksetzung des Individuums ist eine dem Prozeß äußerliche. Daher muß der erscheinende Wille als Sollen, und bloß als Sollen, auftreten. Diese Haltung ist jedoch dem Dialektiker Hegel nicht mehr möglich. Wo also der Prozeß als Praxis des Individuums konzipiert werden soll, muß er entweder bei der Feststellung der objektiven Unmöglichkeit stehen bleiben oder aber das Praktische im Theoretischen aufheben, und zwar auf recht gewaltsame Weise, wie wir gesehen haben. Wenn das Allgemeine, die Idee des Guten, durch ein Individuum

realisiert werden soll, so ist das nur im theoretischen Verhalten, in der Realisierung für das eigene Bewußtsein möglich.
Aber auf Grund der Analyse des historischen Prozesses hat Hegel den wesentlichen Unterschied des theoretischen zum praktischen Verhalten darstellen können. In ersterem bestimmt der äußere Stoff, das Objekt den Denkinhalt; im praktischen Verhalten jedoch bestimmt der Mensch die Veränderung dieses Materials, entscheidet er über Bestehen und Nichtbestehen von Beziehungen, verändert das Subjekt den Inhalt des Objektiven an diesem selbst.
Die innere Problematik der Praxis selbst, das Verhältnis von Zweck und Mittel, hat Hegel in seinen Ausführungen über die Teleologie dargelegt[656]. Die dabei getroffene Unterscheidung von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit geht auf die Differenz von Hervorbringen und Handeln bei Aristoteles zurück. Ernesto Grassi hat den spezifischen Begriff des Handelns bei Aristoteles herausgehoben:
»*Praxis* hingegen ist jede Handlung, die Bedeutung, Sinn *in sich* hat, die also nicht Mittel zu etwas anderem, sondern *Selbstzweck* ist.«[657]
Dieses Zusammenfallen von Zweck und Mittel, dieses »Sichverwirklichen«[658], d. h. das menschliche Wesen verwirklichen, charakterisiert die eigentliche menschliche Praxis. Ihr Gesetz ist bei Hegel die »innere Zweckmäßigkeit«[659], insofern die menschliche Gesellschaft als lebender Organismus gefaßt wird. Sie ist vom Menschen nur im Verhältnis zu anderen Menschen und zur Gesellschaft als Ganzes zu erreichen; sie erscheint dabei als Organisation im weitesten Sinne. Die innere Zweckmäßigkeit als Gesetz des Lebensprozesses überhaupt ist nach Aristoteles, Bruno, Vico und Kant von Hegel entwickelt worden[660].
Jedoch fällt im Organischen der Prozeß des Sich-Verwirklichens mit dem des Sich-Erhaltens zusammen, ein Vorgang, der im menschlichen Leben in steigendem Maße in sich unterschieden werden kann. Das Sich-Erhalten, das »Hervorbringen«, die Produktion als solche, die Arbeit, bildet, der äußeren Zweckmäßigkeit wegen, welche ihre Beziehungen zur eigenen und äußeren Natur charakterisiert, *nur* die Grundlage aller menschlichen Praxis.

c) *Praxis als Kritik*

Der Umfang des Denkens des Menschen wird durch das Maß bestimmt, in dem er selbst die ihm äußeren, aber wesentlichen Verhältnisse bestimmt und sie somit als seine eigenen setzt und weiß, der Umfang des Wissens der gegebenen Gesellschaft durch das Maß, in

welchem sie selbst, d. h. alle ihre einzelnen Individuen die ihrer Gesamtheit inneren Verhältnisse bestimmen und daher auch begreifen können. So heißt es bei Hegel:
»Indem ich praktisch, thätig bin, das heißt handele, bestimme ich mich, . . .«[661]
Der Ausdruck »praktische Energie« bei Marx (vgl. Abschnitt C, 4, a) ist kein Pleonasmus. Er meint »handelndes Verwirklichen«, wobei zwar beide Kategorien – nach Aristoteles (*Metaphysik* IX, 6) – eine Tätigkeit bezeichnen, die ihren Zweck in sich selbst hat, hier aber der Unterschied zum Erkennen hervorgehoben werden soll[662]. – Das Gesetz, das hier in der praktischen Wendung gegen die Welt gefunden wird, entspricht der zweiten Art der psychologischen Gesetze Hegels (siehe Anm. 586). Indem Marx nun weiter sagt, daß die Praxis der Philosophie selbst theoretisch sei (siehe Anm. 607), stützt er sich, wie ohne weiteres zu sehen ist, auch hier auf die Hegelsche Unterscheidung.
Wenn Marx im 6. Heft der *Vorarbeiten* (siehe Abschnitt B, 6, a und b) die praktische Bewegung nur in Bildern darstellen konnte, so heißt das nicht unbedingt, daß ihm damals das Wesen dieser Bewegung noch nicht klar gewesen wäre. Es kann sich auch um ein Suchen nach der Form gehandelt haben, in der er selbst praktisch werden mußte. Jetzt wird diese Form als Kritik bestimmt, es wird ein Gegensatz zu den Erscheinungen der weltlichen Sphäre, aber auf eine philosophische Weise, gesetzt. Das ist die mögliche Praxis, weil das Subjekt dieser Praxis eben das philosophierende Individuum ist. Eine unmögliche Praxis proklamieren, hätte bedeutet, ein bloßes Postulat zu verkünden. Erst drei Jahre später spricht Marx von der »Kritik der Waffen«, von der Kritik, die durch die Köpfe der Menschen hindurch zur »materiellen Gewalt« werde[663].
Warum ist die Kritik eine »theoretische« Praxis? Auch Bruno Bauer spricht davon, daß die Theorie »jetzt die stärkste Praxis« sei[664]. Die Kritik ist die Praxis noch in Form der Theorie; sie wendet sich gegen Erscheinungen der weltlichen Sphäre, realisiert sich aber zunächst nur unmittelbar, muß also selbst noch eine Erscheinungsform des theoretischen Verhaltens sein. Damit ist zugleich gesagt, daß die Wirkung dieser Kritik nur eine sehr beschränkte sein kann. Denn, um die Realität im Sinne des Begriffs an ihr selbst zu verändern, wird eine Vermittlung benötigt. Eine unmittelbare Veränderung kann nur ein dem Objekt gleichgeartetes Subjekt bewirken.
Es handelt sich hier bei Marx um eine theoretisch-kritische Tätigkeit, im Unterschied zur praktisch-kritischen, auf die er sich später orien-

tiert hat[665], wie die Kritik als »materielle Gewalt« beweist. Manfred Friedrich hat diese beiden Formen fälschlicherweise identifiziert, wenn er schreibt:

»An dieser Ablehnung eines undialektischen Primats der Praxis vor der Theorie hat Marx zwar auch später immer festgehalten, aber er hat andererseits in der ›praktisch-kritischen Tätigkeit‹ nicht mehr eine Gestalt des theoretischen Gedankens selber gesehen.«[666]

Hier liegt noch eine weitere Verwechslung vor. Aus der Tatsache, daß Marx ein bloßes Sollen ablehnt, folgert Friedrich – der Marx an Hegel annähern möchte –, er lehne das Primat der Praxis ab. Das widerspricht einmal der späteren Konzeption Marxens[667]. Friedrich erwähnt sogar selbst die »zentrale Bedeutung der umwälzenden Praxis« in den *Thesen ad Feuerbach*[668]. Aber seine Behauptung widerspricht auch der vorliegenden Anmerkung Marxens zur Dissertation. Dieser hat es doch gerade zum Gesetz erklärt, daß in bestimmten Situationen die Theorie ihr Dasein als bloße Theorie aufgebe und in Praxis umschlage. Die Analyse des Begriffs des griechischen Weisen (siehe Abschnitt B, 2) und der Knotenpunkte in der Philosophiegeschichte (siehe Abschnitt B, 6, a und b) hatte dafür die Vorarbeit geliefert. Entgegen der Hegelschen Doktrin vom Primat des theoretischen Verhaltens vindiziert Marx, von der zeitgenössischen, d. h. seiner eigenen Situation ausgehend, diesen Vorrang dem praktischen Verhalten.

Es gibt zwei Grundsituationen des Menschen, nämlich einmal das Erkennen der Probleme und zum anderen das Handeln, um sie zu lösen. Für beide Fälle, so behauptet Marx, komme die bestimmende Seite im Theorie-Praxis-Verhältnis der Praxis zu: im ersten Fall als Kriterium, im zweiten als einziges Mittel, Probleme wirklich zu lösen (vgl. Anm. 667). Marx verwirft also nicht die »Praxis als Praxis«, wie Friedrich ebenfalls meint, da dies ein Aufgeben der Praxis überhaupt bedeuten würde (davon ist nicht einmal bei Hegel die Rede), sondern Marx verwirft die Praxis als *bloße* Praxis, d. h. das Handeln oder die Aufforderung zum Handeln, ohne daß die Ausgangssituation, ihre Quellen, ihre die Richtung und Kraft des Prozesses bestimmenden Widersprüche untersucht, und vor allem, ohne daß der Träger, d. h. das Subjekt der Entwicklung gefunden und bestimmt wäre.

Wir hatten gesagt, daß der Mensch genau so viel begreifen könne, wie er zu bestimmen in der Lage sei. Der professionelle, im gesellschaftlichen Handeln weitgehend isolierte Denker, hatte nur die Möglichkeit einer »theoretischen« Praxis. Es spricht daher für den Realismus Marxens, daß er zunächst auf diesem Terrain bleibt und durch den

kritischen Gegensatz gegen die vorhandene Theorie und Welt sich den Spielraum, die Distanz verschafft, die ihm gestattet, den für ihn unmittelbaren Prozeß zu untersuchen. Ohne Opposition, oder wenigstens ohne Unterscheidung von der unmittelbaren Wirklichkeit gibt es kein Begreifen ihrer Widersprüche und demzufolge auch keine bewußte Praxis. Das aber verändert die Hegelsche Position: Als Zweck ist nicht mehr die »Versöhnung« in der Theorie gesetzt, sondern die Kritik als der Versuch, diese Theorie aufzulösen. Man kommt der Wahrheit nicht näher, wenn man nicht unterscheidet.

Im allgemeinen hatte auch Cieszkowski die Richtung des neuen Prozesses angeben können. Er spricht davon, daß nach den »Propheten« und den »Philosophen der Geschichte«, welche die Zukunft durch das Gefühl bzw. durch das Denken zu determinieren suchten, nun die vom Willen geleiteten »Vollführer der Geschichte« kommen müßten[669]. Diese »weltgeschichtlichen Individuen« sollen nicht mehr »blinde Werkzeuge«, sondern »bewusste Werkmeister ihrer eigenen Freiheit« sein[670]. Cieszkowski proklamierte demzufolge die Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche in der Wirklichkeit[671], ohne dieses Problem aber anders begründen zu können als durch die Gesetze der Logik, die einfach als die der Geschichte selbst behauptet werden.

Auch Cieszkowski ging von dem Hegelschen Begriff des praktischen Verhaltens aus, wenn er die Wirklichkeit nicht mehr als Vorhandenes anerkannte, sondern sie als »gewusste und gewollte« bestimmt zu sehen wünschte[672]. Aber es war ein Fortschritt über Hegel hinaus, wenn er das Wirkliche und das Vernünftige als »Entwicklungsresultate« zu fassen suchte[673] und folgerte, die Identität von Denken und Sein müsse nicht im Bewußtsein, sondern im Handeln realisiert werden:

»Man kann also sagen, daß die Facta *natürliche* Begebenheiten, die Thaten aber *künstliche* sind. Die Facta bilden eine unbewußte, also *vortheoretische*, die Thaten aber eine bewusste, also *nachtheoretische Praxis;* weil die Theorie zwischen diese *beide Praktiken* in die Mitte tritt, welche letztere, nämlich die nachtheoretische Praxis als die wahre Synthesis des Theoretischen und des unmittelbar Praktischen, des Subjectiven und Objectiven sich uns offenbart, indem das *Thun* überhaupt die wahre *substantielle* Synthese des Seins und Denkens ist.«[674]

Ausgehend von seiner eigenen Situation, die er als die Situation des Denkens überhaupt erfaßt, gibt er das Verhältnis von Theorie und Praxis richtig wieder, und zwar sowohl die Tatsache, daß die Theorie aus der Praxis entsteht, wie daß sie den Ausgangspunkt für diese

bildet. Cieszkowski war sich bewußt, an einem »weltgeschichtlichen Wendepunkt« zu stehen[675], aber während die gleiche Erkenntnis Hegels in einer anderen Situation Resultat eines umfangreichen Vermittlungsprozesses des Denkens mit der allgemeinen gesellschaftlichen Wirklichkeit gewesen war, bleibt sie bei Cieszkowski ein nur logisch Vermitteltes; er ist nicht in der Lage, das erste Sich-in-sich-Unterscheiden der Bewegung des nachhegelschen Denkens auch nur zu konstatieren, obwohl es schon 1838 ein offenes Geheimnis war.

Die Kritik, so sagt Marx, mißt die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee. Es war dies das Prinzip der Redaktion der *Hallischen Jahrbücher*, die schon 1839 schrieb,

»daß nie die Existenz, sondern nur die Idee die Wahrheit und also auch das Prinzip sein kann. Der *gegenwärtige* Zustand oder die Existenz unseres Staates ist allerdings gegen seine *Entwicklung* das Unhaltbare und gegen seine *Idee* und sein Wesen das Mangelhafte und Unwahre.«[676]

Das entspricht, wenn man vom Gegenstand der Kritik absieht, in mancher Hinsicht dem, was Hegel schon 1802 über das Wesen der philosophischen Kritik ausgeführt hatte. Indem etwas kritisiert werde, sagt er dort, werde es unter die Idee subsumiert[677], die Kritik scheide die »Unphilosophie von der Philosophie« und untersuche die einzelnen Erscheinungen daraufhin, inwieweit sie Anteil an der Idee haben:

»Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.«[678]

Nun ist aber die Idee nicht »eine Idee von irgendetwas«, sondern sie ist »das Wahre an und für sich«[679]. Sie ist der Prozeß selbst, der den »härtesten Gegensatz in sich« enthält[680], gerade aus ihm sein Leben und seine Bewegung hat. Als Prozeß als solcher ist die Idee die *negative* Einheit von Denken und Sein[681], wo also die Wahrheit der Erscheinung daran gemessen wird, inwieweit diese das Fließen, das Sich-Verändern auszudrücken vermag. Wenn die Idee als Maßstab verwendet wird, wird die besondere Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt betrachtet, inwieweit sie die allgemeine Tendenz der Entwicklung verkörpert. Es soll, so sagt Marx, die Existenz, das vermittelte Sein, geprüft werden, ob es seinem Wesen entspreche, d. h. ob es als wirklich, wirkend befunden werde, weiterhin aber, wo sein Ort, welches seine Funktion, seine Potenz, seine innere Kraft, seine Rich-

tung sei, inwieweit also der aus den Widersprüchen der Zeit resultierende Trieb, das innere Gesetz des Prozesses, sich in der einzelnen Erscheinung ausdrücke.
Die Idee ist ein der erscheinenden Welt immanenter Maßstab; im Gegenwärtigen selbst ist also das zu finden, was auf die Zukunft hinweist[682]. Hegel konnte dies wohl andeuten, nicht aber sich diese Aufgabe selbst stellen; er war gezwungen, sie als »Hirngespinst« abzulehnen und, wie er sagt,
»triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände... die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen ...«,
aus dem Interessenbereich der Philosophie zu verbannen[683].
»Diese hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu seyn, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. nur die oberflächliche Außenseite sind.«[684]
Dies war einmal eine Selbstbeschränkung, die nur so lange aufrechtzuerhalten war, als die Tätigkeit Hegels und seiner Schule von den staatlichen Gewalten im wesentlichen stillschweigend geduldet oder gar gefördert wurde, solange also die Denker der Überzeugung sein konnten, Subjekt und Objekt der wirklichen, d. h. philosophischen Entwicklung zu repräsentieren, als Träger der Idee – der Identität von Subjekt und Objekt bei Primat des ersteren[685] – zugleich ihr eigenes Objekt zu sein. In dem Maße jedoch, in welchem die Denker Objekt außerphilosophischer Einwirkung wurden oder zu werden drohten, mußte diese in der Philosophie als realisiert gewähnte Subjekt-Objekt-Identität wie ein Kartenhaus in sich zusammenfallen.
Andererseits schien es selbstverständlich, daß diese so allmächtige Idee sich überall zeigen mußte. Wenn also das wesentliche Problem des Denkens, das seiner Methode, gelöst war, konnte es nicht mehr so schwer sein, auch das zentrale Problem der äußeren Wirklichkeit, bzw. die Mittel zu seiner Lösung aufzufinden. Und dies eben gerade deshalb, weil das totale System alles in einer Wirklichkeit konzentriert, alles in sich einbezogen und unter die gleiche Notwendigkeit subsumiert hatte. Diese Tatsache war geeignet, die kritische Durchdringung auch der objektiven Wirklichkeit nahezulegen. Das in sich Unvernünftige, dem Prozeß Widerstrebende mußte sich dabei als ein In-sich-Zerfallendes erweisen[686], das keine Möglichkeiten mehr hatte, eine bloße Positivität, die aufzuheben war.
Indem die Idee ihr eigenes Resultat ist[687], steht auch der kritische Denker nicht über oder außerhalb des Prozesses, sondern ist eines

seiner Momente. Bei Hegel war dies nur das Moment des Bewußtwerdens gewesen; der eigentliche Akteur war ein Allgemeines, das zwar konkret war und eine innere Entwicklung aufwies, aber eigentlich schon von Anfang an da war, die Grundlage des ganzen Prozesses bildete und so zum wahren Grund der Entwicklung wurde. Diese Mystifizierung der Triebkraft der Bewegung mußte auch dort, wo Hegel die bewußt-kritische Funktion der Philosophie antizipierte, dem Prozeß einen spontanen, den Denker zum Zuschauer degradierenden Charakter verleihen:

»In solchen Zeiten, wo die politische Existenz sich umkehrt, hat die Philosophie ihre Stelle; und dann geschieht es nicht nur, daß überhaupt gedacht wird; sondern dann geht der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um. Denn wenn eine Gestalt des Geistes nicht mehr befriedigend ist, dann gibt die Philosophie ein scharfes Auge dazu, dies Unbefriedigende einzusehen. Die Philosophie, indem sie so auftritt, hilft durch bestimmte Einsicht das Verderben vermehren, befördern. Allein dies kann man ihr nicht zum Vorwurf machen. Denn das Verderben ist notwendig; eine bestimmte Gestalt des Geistes wird nur deswegen negiert, weil ein Grundmangel in ihr vorhanden ist. Andererseits ist die Philosophie das Befriedigungsmittel, der Trost in solcher Wirklichkeit, in solchem Unglück der Welt, – die Flucht in die freie Idealität, in ein freies Reich des Gedankens, eben indem der Geist, der seine Befriedigung nicht findet im Dasein, zurückgekehrt wird in sich.

Diese Zusammenstimmung der politischen Revolutionen mit dem Auftreten der Philosophie werden wir im Allgemeinen angeben. Wir werden es aber nicht so darstellen, als ob die Ursache dies wäre und die Wirkung jenes.« [688]

Und ebenfalls in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie im Jahre 1829/30 erörtert er breit den möglichen Gegensatz zwischen Philosophie und Staat und deutet an, daß die Philosophie auch als »revolutionäres Prinzip« erscheinen könne. Die Ablehnung eines »Sollens« fehlt hier vollständig. Die vernünftige Welt ist als *Ziel* dargestellt, kein Wort davon, daß die Gegenwart es schon erreicht habe. Hier, wo Hegel die Möglichkeit der Versöhnung nur andeutet, wird der spontane Charakter des Prozesses besonders klar:

»Aber die Geschichte drängt sich von selbst hin zu dem Wesentlichen, zu dem Gedanken, zu dem, was an und für sich wahr ist; und das ist der Staat, das vernünftige Weltliche. Nur insofern dieser nicht dem Vernünftigen, dem Gedanken, Begriff der Sache entspricht, tritt mit

ihm auch die Philosophie in Gegensatz. Aber die Geschichte zeigt, wie gesagt, die Versöhnung.« [689]

Selbst wenn man die offenbare Spontaneität des Prozesses nicht außer acht läßt, bedeutet diese Position Hegels, wie sie durch die beiden letzten Zitate charakterisiert wird, bereits eine Durchbrechung seines Systems, weil hier der rein theoretische Charakter der Philosophie eingeschränkt und die Versöhnung der Geschichte anheimgestellt wird.

Georg Lukács hat darauf hingewiesen, daß die Beschränkung Hegels auf die Gegenwart gerade mit seinem dialektischen Denken eng zusammenhänge [690]. Die gleiche Methode mußte Marx, der anderen Situation wegen, zu anderen Resultaten führen. Der neue Träger des Prozesses war nun der einzelne Denker, nicht mehr nur an sich, sondern auch für sich. Und wenn er sich auch noch hinter dem mystischen Selbstbewußtsein verschanzte, da er die Verantwortung vor der *ganzen* Geschichte nicht übernehmen konnte, so war er doch im philosophischen Bereich das wirkliche Subjekt. So verlor der Prozeß, der innere Prozeß des Denkens, seinen spontanen Charakter, und Bruno Bauer konnte vom »Terrorismus der wahren Theorie« sprechen, die »reines Feld machen müsse« [691].

Heinrich Popitz hat in seinem Bestreben, Marx mit Hegel zu identifizieren, behauptet, Marx stehe hier »auf der Basis des Hegelschen Prinzips« und vollziehe dessen Konsequenzen [692]. Zu dieser nicht beweisbaren These kann er nur gelangen, indem er zuerst als zentrales Problem, und damit Prinzip, des jungen Hegel

»die kritische Methode, die den Widerspruch des Bestehenden mit sich selbst aufzudecken vermag« [693],

angibt und dann, gewissermaßen unter der Hand, die »Hegelsche Systembildung« zu diesem Prinzip erhebt, dessen »Konsequenz« die Marxsche Kritik darstellen soll [693a]. Aber weder kann Marx auf der Basis des Prinzips des jungen Hegel stehen, noch ist seine »praktische Bewegung« eine natürlich unmittelbare Konsequenz des Hegelschen Systems. Aber in solche unmittelbaren Übergänge löst sich für Popitz alles auf, auch die Entwicklung der Hegelschen Position selbst [693b]. Die von beiden Denkern vorgefundene Situation und die daraus resultierende Form der Vermittlung ist jedoch eine wesentlich verschiedene: bei Hegel der praktisch unauflösbare Widerspruch und damit die denkende Vermittlung, bei Marx der theoretisch aufgelöste Widerspruch und die praktische Aufgabe.

An diesem Sachverhalt scheitert auch der Versuch von Karl Löwith, eine absolute Identität von Hegel und Marx zu konstruieren:

»Denn Hegels Prinzip: die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und die Wirklichkeit selber als Einheit von Wesen und Existenz ist auch das Prinzip von Marx.«[694] (Bei Löwith ist der ganze Satz hervorgehoben, G. H.)
Es kommt also, um das oben Gesagte anzuwenden, bei Hegel und Marx in erster Linie nicht auf eine irgendwie zugrunde gelegte Einheit von Vernunft und Wirklichkeit an, sondern darauf, wo diese Einheit realisiert werden soll: im begreifenden Denken oder in der bewußten Veränderung des Objekts an ihm selbst, im theoretischen oder im praktischen Verhalten.
Es ist, um unsere Erörterungen über das Theorie-Praxis-Problem abzuschließen, die Feststellung von Robert Heiß interessant, die – wenn auch mit Einschränkungen – schon für den Studenten Marx zutrifft, zumindest aber die Konsequenzen der von uns gegenübergestellten Konzeptionen Hegels und Marxens deutlich macht:
»Und weiter ist merkwürdig zu sehen, wie Hegel und Marx die Positionen tauschen. Erscheint in der revolutionären Ideologie Marx in gewissem Sinne doch als Vertreter der Meinung, daß das (freilich revolutionäre) Bewußtsein die Wirklichkeit und das Sein führt, so erscheint der ursprüngliche Vertreter der großen Meinung von der Führungsrolle des Geistes als derjenige, der dem (allerdings subjektiven) Geist jeglichen Führungsanspruch nimmt.«[695]

d) *Der Prozeß des Umschlagens*

Marx analysiert nun das Umschlagen des theoretischen Verhaltens in das praktische:
»Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung und prägt ihr sein Siegel auf.
Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, das heißt, es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen Anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden

der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.«[696]

Marx, der die bewegenden Kräfte des Prozesses sucht, arbeitet den erst aufkeimenden Gegensatz der zeitgenössischen Entwicklung heraus. Dieser Versuch impliziert das Eingeständnis, daß auch die Fassung des Prinzips als Selbstbewußtsein unbefriedigend sei, daß auch dieses aufgelöst werden müsse. Die Erscheinung, aus der er diesen Gegensatz ableitet, werden wir als die Spaltung der Hegelschen Schule kennenlernen (siehe Abschnitt C, 5). Die Realisierung der Philosophie hat zunächst einen unmittelbaren Charakter, weil versucht wird, direkt, mit dem Mittel der bloßen Kritik, die Welt an ihr selbst zu verändern. Die Realisierung bleibt dabei ein Abstraktum, weil sie nur den Teil der konkreten Welt erfaßt, der ihr selbst gleich ist: das Bewußtsein.

Im Hegelschen System war das Denken »in sich frei«, eine in sich konkrete Welt geworden. Damit war die Diremption der Welt überhaupt gesetzt, denn die ebenfalls konkrete erscheinende Welt blieb außerhalb der philosophischen Sphäre. Ausdruck dieser Diremption ist es nun, daß die Philosophie sich gegen die äußere Welt wendet. In diesem Gegensatz bricht der bisher latent verborgene Unterschied auf, dessen Seiten zusammen ein neues Verhältnis, eine neue Totalität ergeben, und darum eben, für sich genommen, Abstrakta darstellen. Sie haben ihr Leben nun in diesem Gegensatz, der sie trennt und verbindet, sie reflektieren ineinander.

Das Primat in diesem Prozeß kommt der Philosophie zu; ihr Trieb, sich zu realisieren, erzeugt das Spannungsverhältnis. Die Diremption sei nicht kausal, hatte Marx im 6. Heft der *Vorarbeiten* gesagt[697] und damit auf die gemeinsame Substanz von Philosophie und erscheinender Welt hingewiesen. Aber in der Transformation der Diremption in einen Gegensatz kommt der Philosophie die aktive Rolle zu. Es ist der innere Trieb des Systems, seine »innere Zweckmäßigkeit«, welche die überspannte Konzentration, das nach innen gewachsene Leben, das System durchbrechen läßt. Die aufgestaute Kraft wird zur Energie.

Man bemerkt sofort, daß der philosophische Prozeß seit Marxens Analyse im 6. Heft der *Vorarbeiten* (siehe Abschnitt B, 6, b u. c) vor-

angekommen ist und daß Marx nun, anstatt das praktische Verhältnis nur zu konstatieren, an diesem Prozeß einzelne Züge und Konsequenzen aufweisen kann. Aus dem entstandenen Reflexionsverhältnis ergibt sich die gegenseitige Durchdringung der beiden Seiten. In dem Maße, in welchem die Welt philosophisch wird, muß die Philosophie weltlich werden; es ist dies ein und derselbe Prozeß.
Es ist also nicht so, wie Löwith meint, daß die Welt schon bei Hegel philosophisch geworden sei und sich nun daraus das Weltlich-Werden der Philosophie ergäbe [698]. Erscheinende Welt und Philosophie waren bei Hegel eben als bloß Verschiedene einander gleichgültig. Die gegenseitige Abhängigkeit ist erst ein Produkt des Umschlagens der Philosophie in ein praktisches Verhältnis zur Welt. Und erst in diesem kann davon gesprochen werden, daß die Welt nun philosophisch werde.
Die beiden Seiten des Prozesses – das Philosophisch-Werden der Welt und das Weltlich-Werden der Philosophie – setzen einander voraus, bedingen einander, aber sie lösen sich nicht ineinander auf. Die beiden Seiten des Prozesses laufen auch nicht parallel zueinander, sondern sie umgreifen sich, sind ineinander verschlungen, ringen miteinander. Die bestimmende Seite in diesem Kampf fällt im jetzigen Stadium des Prozesses der Philosophie zu, wie wir gesehen haben.
Es lösen sich auch nicht Philosophie und Welt ineinander auf, wie Georg Mende Marx unterschieben möchte [699]. Ihrem Inhalt nach bleiben beide – in dieser noch äußerlichen Zweckbeziehung – natürlich selbständig, bis der Prozeß des gegenseitigen Auf-einander-Einwirkens, Veränderns der Formen, Sich-aneinander-Abarbeitens in einen neuen Prozeß, einen neuen Inhalt umschlägt, in dem nun die Widersprüche aufgehoben werden. Darauf ist hier nicht einzugehen, weil Marx diesen Teil des Prozesses nicht hat sehen und daher auch nicht hat analysieren können. Es ist also billig, Marx vorzuwerfen, er habe »keine Lösung des Problems« angeben können, wie Mende es tut [700].
In dem Maße, wie die Philosophie aus sich heraustritt, sagt Marx, verliert sie ihr bisheriges Wesen; ihre Äußerung ist zugleich ihre Entäußerung; sie verändert sich selbst, indem sie tätig ist. Cieszkowski hat diese Tendenz gesehen. Er spricht von Hegel als dem »Anfang des Endes der Philosophie« [701], davon, daß die Philosophie sich »in diesem Augenblicke« überlebe [702] und daß der Inhalt der künftigen Philosophie ihre Entdeckungen in der Welt des objektiven Geistes sein würden [703].
»Denn Umgestaltungen in der Philosophie und sogar sehr wichtige, sind wohl noch zu erwarten, aber das Wichtigste ist vorüber, und je

mehr sie fortschreiten wird, desto mehr wird sie sich selbst entfremden und von ihrer Classicität sich entfernen. Nichts desto weniger aber wird diess ein Fortschritt des Geistes seyn ...«[704]
Dieses Sich-selbst-Entfremden ist aber der Verlust der Philosophie, d. h. wenn man von ihrem bisherigen Inhalt, ihrem bisherigen Wesen, ausgeht. – Auch Feuerbach hat das Hegelsche System als die »absolute Philosophie«, als »die Philosophie selbst« bestimmt[705], »als den Kulminationspunkt der spekulativ systematischen Philosophie«[706]. Aber den Prozeß, in welchem ihre Standpunkte nur Momente waren, haben weder Cieszkowski noch Feuerbach analysiert. Marx ist hier der einzige gewesen.
Marx sagt weiter, daß das, was die Philosophie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel sei. Die besondere Wirklichkeit der Welt, wie die der Philosophie, entspricht nicht der Idee, weil sie beide erstarrt sind, als geschlossene Systeme den Prozeß aufhalten, sowohl das durch die orthodoxen Rechtshegelianer vertretene philosophische System, wie das politische System der absoluten Monarchie. Die Idee ist wohl der Inhalt der Philosophie, aber sie ist nicht mehr ihre Form, die einen fertigen, dinghaften Charakter angenommen hat.
Im Kampfe, heißt es bei Marx, verfällt die Philosophie selbst in die Schäden, die sie als die Schäden der Welt bekämpft, und nur dadurch kann sie diese Schäden aufheben. Das ergibt sich aus der Aufgabe, die sich die Philosophie gestellt hat, nämlich die Welt philosophisch zu machen. Einwirken kann ich auf die Welt nur mit »weltlichen«, d. h. hier: nichtphilosophischen Mitteln. Wenn also die Philosophie die erstarrte Gegenständlichkeit in Bewegung bringen, den Zwang der Dinge in einen von ihr zu bestimmenden Prozeß auflösen will, muß sie selbst gegenständlichen Charakter annehmen. Das impliziert bereits die Frage nach einem Mittel, nach einem Träger der Vermittlung, der den allgemeinen Zweck an der äußerlichen Objektivität realisiert, bzw. an sich selbst diese Realisierung ist. (Wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück.)
Die Faktoren, die auf den verschiedenen Seiten stehen und dadurch den Widerspruch und die *äußere* Zweckbeziehung der bestimmenden Seite, der Philosophie, zu der für sich selbständigen Welt ausdrücken, sind der Begriff und die Realität. Ihre Diremption ist dem Widerspruch vorausgegangen; ihr Zusammenfallen in einem Mittel wird den Widerspruch zwischen Philosophie und Welt und ihre äußere Zweckbeziehung aufheben. Das Mittel aber, um dieses Mittel zu produzieren, hat Marx zunächst als die Kritik, als unmittelbare Realisierung der Philosophie, bestimmt.

Mende urteilt über die Marxsche Analyse wie folgt:

»Aus der Schilderung von Marx ergibt sich, daß für ihn Welt und Philosophie nicht miteinander in Einklang zu bringen waren. Die Philosophie entsprach offensichtlich nicht der Welt, solange die Verwirklichung der Philosophie ›ihr Verlust‹ war und nicht ihr Gewinn und solange das Philosophisch-Werden der Welt nicht die in der Welt bestehenden Mängel beseitigte.

So wie sich hier Philosophie und Welt, beziehungsweise Wirklichkeit, unversöhnbar gegenüberstanden, weil Marx noch nicht wußte, wie die Philosophie aus der Wirklichkeit zu erklären ist, ...« [707]

Es ist seltsam, daß die Leistung Marxens, die im Aufweisen der sich entfaltenden inneren Widersprüche des Prozesses besteht, nicht einmal gesehen wird. Das Feststellen der Widersprüche ist doch die erste Voraussetzung zu ihrer Lösung. Ob Mende fordert, die Verwirklichung der Philosophie müsse »ihr Gewinn« sein, oder ob er sich darauf versteift, das Philosophisch-Werden der Welt müsse die Mängel der Welt beseitigen – immer fällt das einseitige Ursache-Wirkungs-Denken ins Auge. Mit diesem Schema ist bei Marx nichts zu verstehen. Mende meint offenbar, wenn man die Herkunft der Philosophie »erklären« könnte, würde der Gegensatz Philosophie – Welt weniger »unversöhnbar« sein. Das Gegenteil ist der Fall. Die Begründung eines Widerspruches weist den Weg zu seiner Aufhebung, die aber letzten Endes niemals eine Versöhnung, sondern nur eine Überwindung der einen Seite durch die andere sein kann. Nur im Verbergen des Grundes kann eine Versöhnung vorgetäuscht oder gewaltsam konstruiert werden.

Manfred Friedrich hat es als »prinzipielle Schwäche von Marx' erster Selbstanalyse« bezeichnet, daß er sich

»weitgehend bloß formaler, mit keinem konkreten historischen Inhalt erfüllter Kategorien wie ›Einheit‹ und ›Zwiespalt‹, ›Selbstgenügsamkeit‹ und ›Mangel‹«

bediene [708]. Das trifft nur äußerlich auf die soeben interpretierte Textstelle zu. Der Unterschied, der Marx z. B. von Cieszkowski trennt, ist eben der, daß bei Marx die konkrete Analyse der griechischen Entwicklung vorausgegangen ist (vgl. Abschnitt B, 2 und 6, a) und daß sein Ausgangspunkt die erscheinenden Widersprüche der Auflösung des Hegelschen Systems sind.

Cieszkowski stellte sich vor, die Philosophie werde in Zukunft vor allem »angewandt« werden, sie müsse sich »popularisieren« [709], werde aber ihre Form nicht aufgeben:

»... dieses wird erst die wahre *Rehabilitation der Materie*, und die

absolute, beiderseitig gleich berechtigte und substantielle Versöhnung des Reellen mit dem Ideellen seyn. In dieser Weise wird die künftige Philosophie das Hinausgehen der Philosophie über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in der Form der Philosophie selbst seyn.« [710]

Das Reden über die gleichberechtigte Versöhnung der Glieder des Widerspruches zeigt, daß Cieszkowski das, was Hegel selbst über den Widerspruch gesagt hatte, nicht verstehen konnte. Er bleibt in dieser entscheidenden Frage, im Unterschied zu Marx, an der spekulativen Tendenz Hegels hängen. (Wir werden dieses Problem im Abschnitt D, 4 behandeln.) Daß die Philosophie ihre Form behalten soll, besagt, es werde keine gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Welt stattfinden, die Philosophie werde zwar »exoterisch« werden, aber eben immer als das, was sie bisher gewesen ist. Ihre Verwirklichung wird also nicht einer zweckmäßigen, vermittelnden Tätigkeit überantwortet, sondern von der Spontaneität des Prozesses erhofft. Diese Auffassungen haben sich bei Cieszkowski im Laufe der Jahre nur verfestigt [711].

Ähnliche Tendenzen hat auch Carl Ludwig Michelet vertreten, der die Selbstaufhebung der Geschichte der Philosophie proklamiert, und die Aufgabe darin sieht, die Prinzipien der Hegelschen Philosophie, als der Philosophie schlechthin, zu lehren und zu verbreiten [712]. Damit hat sich uns Cieszkowski als zum Hegelschen Zentrum gehörig erwiesen. Gegen dieses richtet sich vor allem die Kritik Marxens (siehe den nächsten Abschnitt).

Auguste Cornu hat der Interpretation dieser Anmerkung Marxens zur Dissertation, sowie seiner vorbereitenden Analyse im 6. Heft der *Vorarbeiten*, viel Platz eingeräumt [713]. Wir müssen darauf ausführlich eingehen, weil Cornus Schrift das bisher umfangreichste und vielseitigste Werk über den jungen Marx ist. Einige seiner diesbezüglichen Thesen haben wir schon erörtert (siehe Abschnitt B, 6, c und d; Anm. 359 und 363). Wir wählen nun aus den sieben vorhandenen Textstellen zum gegenwärtigen Thema – die sich alle ähneln, manchmal sogar wörtlich übereinstimmen – diejenige heraus, welche die meisten der für unseren Gegenstand wesentlichen Meinungen in zusammengedrängter Form enthält:

»Mit dieser Kritik kommt Marx zu einer neuen Auffassung der geschichtlichen Entwicklung, die sowohl über die Hegelsche wie auch über die junghegelsche hinausgeht. Im Gegensatz zu den Junghegelianern, die durch Rückkehr zu Fichte das Bewußtsein vom Sein, den Menschen von der Umwelt zu trennen und die Entwicklung der Ge-

schichte durch deren stete Opposition zu erklären versuchten, behält er die Hegelsche Auffassung ihrer innigen Verbundenheit bei und meint, daß das geschichtliche Werden nicht durch abstrakte Kritik, die zum Dogmatismus und zur Utopie führt, sondern durch eine innere, den Dingen immanente Dialektik bestimmt werde.
Dabei kommt Marx zu einer neuen, allerdings noch idealistischen Auffassung von der Wechselwirkung zwischen den Menschen und der Umwelt, die ihn zugleich über Hegel und die Junghegelianer hinausführt. Er zeigt nämlich, wie die geschichtliche Entwicklung sich aus einer Wechselwirkung zwischen Geist und Welt ergibt und wie diese sich gegenseitig bedingen.
Zunächst mit der Welt verbunden, etwa zu der Zeit der großen philosophischen Systeme, wie des Aristotelischen oder des Hegelschen, bildet der Geist mit ihr eine konkrete Totalität; infolge des Unvernünftig-Werdens der Welt trennt sich der Geist von ihr, setzt sich ihr als Wille entgegen und wird dadurch zur abstrakten Totalität, bis er sich in die vernünftig gewordene Welt wieder einschaltet und von neuem zur konkreten Totalität wird.« [714]
Cornu verwendet zunächst einmal in dieser und in den anderen Textstellen für die Bezeichnung des in Marxens Anmerkung zur Dissertation analysierten Verhältnisses als Synonyma: Philosophie, Geist, Denken, Selbstbewußtsein, Mensch, Bewußtsein, Ideelles. Diese kombiniert er, oft wechselnd, mit folgenden ebenfalls als Synonyma behandelten Kategorien: Welt, Wirklichkeit, Sein, konkrete Wirklichkeit oder Realität, Umwelt, Substanz. Die bloßen Kombinationen gelten ihm ohne weitere Zusätze für die Bezeichnung des von Marx analysierten Verhältnisses. Daraus ergibt sich eine Fülle von unklaren Beziehungen. Denn wie schon der Gegensatz z. B. des Menschen zur Umwelt ein anderer ist als der der Philosophie zur Welt, so entfällt auch das Sich-in-sich-Unterscheiden des historischen Prozesses, wenn alle nur erdenklichen Gegensätze in einen zusammengepackt werden. So war z. B. der das griechische Denken beherrschende Gegensatz nicht der von Philosophie und Welt, sondern der von Individuum und Substanz, von Einzelnem und Allgemeinem usw.
Cornu geht andere Wege als Marx, wenn er behauptet, zur Zeit von Aristoteles oder Hegel habe sich die Philosophie mit der Welt »in Einklang« befunden [715]. Marx hatte in bezug auf Hegel, wie wir gesehen haben, das Gegenteil, nämlich die Diremption von Philosophie und Welt festgestellt [716]. In bezug auf Aristoteles hatte er nichts derartiges konstatiert, weil sich das Verhältnis Philosophie – Welt erst mit dem Hegelschen System zu einem Gegensatz zugespitzt hat. Es

wäre daher Marx niemals in den Sinn gekommen, die »Weltgeschichte als dialektischen Prozeß zwischen Philosophie und Welt« aufzufassen, wie Cornu es versucht [717]. Erst in Hegel ist die Philosophie zur in sich konkreten Totalität, zur Philosophie überhaupt, geworden.
Marx hatte zuerst nur das Denken analysiert und zwei wesentliche Phasen des Denkprozesses entdeckt, die man auch als »Systole« und »Diastole« bezeichnen, aber niemals, wie Cornu [718], als einen Ausdruck des Gegensatzes der Philosophie zur Welt, oder des Geistes zur »Wirklichkeit« usw. klassifizieren könnte. Marx hat dann den Prozeß der praktischen Bewegung des Denkens, d. h. seine Widersprüche zu erkennen versucht. Der Gegensatz von Philosophie und Welt ist bei alledem sein Ausgangspunkt; er bestimmt Zweck und Richtung seiner Analysen, eben weil dieser Widerspruch seine *eigene* Situation ist und nicht die irgendeiner Vergangenheit.
Das Verhältnis Philosophie – Welt ist bei Marx die Erscheinung des Widerspruches von Theorie und Praxis. In dieser Form existiert das Theorie-Praxis-Problem erst *nach* Hegel. Dieser hatte die ersten Voraussetzungen zu seiner Lösung, wie wir gesehen haben, bereitgestellt. Das Problem, das er selbst zum Teil lösen konnte, war ein Problem des Denkens für sich gewesen: das Verhältnis des Denkens als subjektiver Wirklichkeit zum gedachten Sein als objektiver Wirklichkeit. Hegel hatte beide Seiten, wie auch im Verhältnis des Geistes zur Natur, in einem Prozeß aufgehoben und unter die gleichen Gesetze subsumiert.
Cornu sieht das eigentliche Problem, das des Verhältnisses von Theorie und Praxis gar nicht. Die von Cornu angeführte Beziehung von »Mensch und Umwelt« [719] war nicht Gegenstand der Marxschen Auseinandersetzung; sie war u. a. schon von Hegel erörtert worden [720]. Marx geht es nicht um das Verhältnis des Menschen als eines Tätigen zur ebenso tätigen Allgemeinheit der Umstände, sondern um das Verhältnis des erstarrten Produkts dieser Tätigkeit zur Tätigkeit als zweckbewußter Veränderung der Dinge.
Wir müssen noch eine Stelle anführen, um zu zeigen, wie weit hier der Marxsche Text und dessen Interpretation auseinandergehen. Cornu schreibt:
»Er (i. e. Marx, G. H.) hielt zwar im Unterschied zu Bauer an der Hegelschen Anschauung fest, daß der Weltgang nicht durch den subjektiven Geist, durch das abstrakte Selbstbewußtsein, sondern durch die innere Dialektik der Welt bestimmt werde. Er stellte sich aber nicht mehr auf den spekulativen Standpunkt Hegels, betrachtete die Weltentwicklung nicht mehr als eine wesentlich logische in der Form

der Entwicklung des objektiven Geistes und die Begriffe nicht mehr als abstrakte Kategorien, sondern schon als ideologische Ausdrucksformen konkreter geschichtlicher Verhältnisse. Die Philosophie galt ihm nicht mehr als ewige absolute Daseinsform des Geistes, sondern er erblickte in der Entwicklung der Philosophie schon deren eigene Verneinung und Aufhebung in allerdings noch philosophischer Form, nämlich als Wechselwirkung zwischen Geist und Umwelt.« [721]

Wir wollen hier nicht das schon früher gegen Cornu und andere Gesagte (vgl. Abschnitt C, 1, b und 2, a und c) zur Frage des Selbstbewußtseins wiederholen. Marxens Anliegen war es gerade, die Rolle des Selbstbewußtseins in der praktischen Bewegung zu analysieren. Die »innere Dialektik der Welt« kann einem Denker nicht weiterhelfen, der an einem Wendepunkt des Prozesses steht und sie selbst erst formieren soll, bevor sie gewußt werden kann. Der Rückzug auf die »innere Dialektik« ist der Rückzug von der Praxis überhaupt, ist die Selbstbeschränkung des Denkers auf eine Zuschauerrolle. Marxens eigene Situation war der Beweis dafür, daß das Selbstbewußtsein nicht nur umfangreicher, sondern in sich konkret geworden war, und danach verlangte, sich durchzusetzen. Daß diese seine bestimmende Rolle überhaupt im Wachsen begriffen ist, ist unbestreitbar. Das ständige Abwerten von Bruno Bauer (in diesem Stadium seiner Entwicklung) und Fichte zeigt, daß Cornu an der Problematik der praktischen Bewegung einfach vorbeigegangen ist [722].

Marx versuchte also, sich zu verdeutlichen, wie dieses in sich konkrete Selbstbewußtsein auf die erscheinende Welt einwirken könne. Darin liegt sein Unterschied zu Hegel. »Ausdrucksformen konkreter geschichtlicher Verhältnisse« waren die Kategorien auch bei diesem schon gewesen, wie wir am Beispiel des Substanzbegriffes (siehe Abschnitt B, 2) gezeigt haben. Als »abstrakte Kategorien« hat Hegel seine Begriffe nicht behandelt. Seine ganze Logik ist eine einzige in sich immer konkreter werdende Entwicklung. Kategorien wie Umschlagen, Knotenpunkt, Diremption, Verwirklichung, sind bei Marx in dem Sinne konkreter als bei Hegel, daß sie durch die Anwendung auf die griechische und die nachhegelsche Situation auf Grund der neuen Problematik reicher an geschichtlichem Inhalt, an gesellschaftlichen Beziehungen, an reflektierten Verhältnissen und Widersprüchen werden.

Cornu stellt seine Fragen immer so, daß sie zwei Extreme, nie aber den Marxschen Mittelweg erfassen. Weder finden wir bei Marx einen Rückzug auf die »immanente Dialektik«, wie Cornu behauptet [723], noch natürlich ein Ausweichen auf eine »abstrakte Kritik«. Marxens Weg ist zunächst der der konkreten Kritik, einer Kritik, die weiß, daß

sie der Vollstrecker des Gedankens ist, und sich auf die konkrete Zufälligkeit der äußeren Welt orientiert.
Cornu entgeht völlig, daß die bestimmende Seite des praktischen Verhältnisses das zweckbewußte Handeln sein muß. Mehrmals wirft er Marx eine »idealistische« Auffassung vor, er überschätze den Einfluß der Ideen usw.[724]. Aber nur die in sich fertiggewordene Theorie konnte eine Grundlage des Handelns abgeben. Marx skizziert darüber hinaus zum erstenmal das Zurückwirken der Praxis auf diese Theorie selbst. Einen Einklang von Philosophie und Welt, wie Cornu ihn an mehreren der angeführten Stellen behauptet, hat es nie gegeben. Aber auch in dem Verhältnis Theorie – Praxis wird immer eine gewisse Spannung zwischen den beiden Polen herrschen, die allerdings herabgemindert werden kann, wenn die Theorie als bloßes Mittel der Selbstorientierung des Menschen betrachtet wird.
Es war auch deshalb erforderlich, sich mit der Interpretation Cornus so ausführlich auseinanderzusetzen, weil die Unfruchtbarkeit eines nur auf den Gegensatz Idealismus – Materialismus ausgerichteten Standpunktes gezeigt werden muß. Diese Verabsolutierung einer erkenntnistheoretischen Fragestellung – welche letztere bei Marx hier weder für sich noch für uns irgendeine Relevanz gewinnt – läßt es nicht zu, Bewegungsformen, Richtungsänderungen, Wechsel der Inhalte, Widersprüche usw. von wesentlich praktischen *Prozessen* zu erkennen.
Aus Cornus Mißverständnis, es handle sich bei Marx nicht um Praxis, resultiert auch seine Behauptung, Marx habe eine »Aufhebung« der Philosophie, »in allerdings noch philosophischer Form« prognostiziert (vgl. letztes Zitat). Wohlweislich spricht Marx hier nur von einem Verlust der Philosophie, der durch den eindringenden Stoff der Welt und durch die Notwendigkeit, selbst gegenständlich zu werden, hervorgerufen wird. Von der »Aufhebung der Philosophie« ist bei Marx erst in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, als er den vermittelnden Träger gefunden hat, die Rede[725]. Ziel Marxens ist es zunächst, die »Schäden« der Welt aufzuheben. Daß Marx hier bereits die Frage nach dem Mittel, der Vermittlung dieses Zwecks mit dem Gegenstand, stellt, übersieht Cornu. Aber dies ist ja auch die wesentliche Frage der Praxis.

5. Die Philosophen und das totale System

a) *Das Selbstbewußtsein als Träger der Widersprüche*

Jeder gesellschaftliche Prozeß erscheint als das Handeln von zweckbewußten Individuen oder Gruppen – wobei offenbleibt, in welchem Verhältnis diese Zwecke zur Richtung, zum Inhalt des Prozesses stehen. Diese subjektive Seite des Umschlagens der Hegelschen Theorie in Praxis wird nun von Marx analysiert:

»Dies ist die eine Seite, wenn wir die Sache *rein objektiv* als unmittelbare Realisierung der Philosophie betrachten. Allein sie hat, was nur eine andere Form davon ist, auch eine *subjektive* Seite. Dies ist *das Verhältnis des philosophischen Systems,* das verwirklicht wird, zu seinen geistigen Trägern, zu den einzelnen Selbstbewußtsein, an denen ihr Fortschritt erscheint. Es ergibt sich aus dem Verhältnis, das in der Realisierung der Philosophie selbst der Welt gegenüberliegt, daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer *eine zweischneidige Forderung* haben, deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. Denn, was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis an der Sache, erscheint an ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug. Weil sie selbst erst im Akt und der unmittelbaren Energie der Entwicklung begriffen, also in theoretischer Hinsicht noch nicht über jenes System hinausgekommen sind: empfinden sie nur den Widerspruch mit der plastischen Sichselbstgleichheit des Systems und wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen.« [726]

Die Frage des Trägers der Gedanken war von Anfang an ein Gegenstand des Marxschen Interesses gewesen. Schon im 2. Heft der *Vorarbeiten* hatte er das Verhältnis des empirischen Individuums, als Träger der auf Philosophie begründeten Praxis in Griechenland, zur substantiellen Totalität untersucht (vgl. Abschnitt B, 2). Im 6. Heft hatte er dann die Erscheinung der philosophischen Tätigkeit nach Hegels Tod als den Widerspruch zwischen objektiver Allgemeinheit und subjektiver Form charakterisiert (vgl. Abschnitt B, 6, d) und die letztere als das »Glück« dieser Zeit bezeichnet (vgl. Abschnitt B, 6, e). Und in der Dissertation selbst stellt er fest:

»Es scheint mir, daß, wenn die früheren Systeme für den Inhalt, die nacharistotelischen, und vorzugsweise der Zyklus der epikureischen,

stoischen und skeptischen Schulen, für die subjektive Form, den Charakter der griechischen Philosophie bedeutsamer und interessanter sind. Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.« [727]

Es ist einleuchtend, daß die subjektive Form des Prozesses nur in der praktischen Bewegung relevant wird, wenn es um die Verwirklichung des Gedankens geht, wenn der endliche Zweck nach den ihm adäquaten Mitteln sucht. Daher das ständige Interesse Marxens an dieser Frage. Die riesigen im Hegelschen System potenzierten Widersprüche hatten sich in Energie verwandelt, die nun in den einzelnen Denkern wirksam wurde. Daher mußte die Rolle dieses subjektiven Faktors analysiert werden, wollte man die Problematik der Zeit erkennen. Von hier aus wird klar, wie das Prinzip der Entwicklung nun als Selbstbewußtsein gefaßt werden konnte und eine wie große Bedeutung dies für den Fortschritt des Denkens gehabt hat.

Marx erörtert zunächst das Verhältnis des Systems zu den einzelnen Denkern, wie es dem Denker, d. h. Marx selbst, bewußt wird. An den Philosophen erscheint der Fortschritt der Philosophie. Wie die objektive Seite des Prozesses, die Sache und die Bedingungen, vom Widerspruch beherrscht wird, so auch das Denken der Philosophen. Da die im Prozeß des Umschlagens frei werdende Energie in ihnen Leben gewonnen hat, sind sie in Bewegung, in Richtung auf die Welt hin, indem sie sich von ihrer Quelle, dem System entfernen. So kritisieren sie in zwei verschiedenen Richtungen. Die Äußerung der Philosophen ist zugleich ihr Heraustreten aus dem bisherigen Rahmen. Dieser Energie ist das System eine Fessel, die nun durchschnitten wird.

Den Philosophen ist jedoch ihre Bewegung noch eine unmittelbare; sie haben das System selbst sich noch nicht zum Gegenstand gemacht. Nur der Widerspruch zwischen der in ihnen lebendigen Energie und dem Widerstand wird ihnen bewußt, den das in sich vollendete, scheinbar harmonische, nur seinem Prinzip gehorchende System jeder Bewegung entgegensetzt. Indem sie sich in diesem Widerspruch wissen, sind sie eben nicht mehr »völlig« von dem System »beherrscht«, wie Sannwald meint [728]. So heißt es bei Hegel:

»Als *Schranke,* Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist.« [729]

Die Philosophen sind, was die Theorie betrifft, noch dem Hegelschen System verhaftet, zugleich aber haben sie als formierende Zwecke seinen Kreis schon verlassen. Die Inhalte ihrer Gedanken sind nicht mehr die Inhalte des Systems; indem sie dessen Selbstgenügsamkeit

als Schranke, als das zu Überwindende empfinden, wenden sie sich gegen das System, wie sie sich gegen die Welt wenden. Damit aber haben sie es schon durchbrochen, nicht nur »erschüttert«[730], weil der geschlossene Kreis in ihnen sich geöffnet hat. Wenn Friedrich sagt, Marx wende sich

»genau gegen die Quelle, aus der er die ganze Kraft für seine Auflehnung gegen die Wirklichkeit empfängt«[731],

so stellt er etwas Selbstverständliches fest. Noch jede wirkliche Opposition – und jede Entwicklung ist Opposition – hat sich gegen ihre eigene Voraussetzung gewandt, weil gerade deren Negation das Weiterschreiten ausmacht.

Indem sich die Philosophen gegen die Welt und das System wenden, sagt Marx, verwirklichen sie seine einzelnen Momente (vgl. auch Abschnitt B, 6, f). Die Wirklichkeit des Systems wird aufgehoben. Damit wird jener Strom zerstört, der die verschiedenen Elemente in einem Kreis zusammenschloß, sie in eine durch das Ganze bestimmte Funktion hineinzwang. Was sich zuerst verändert, ist die Form, in welcher die Momente des Systems erscheinen, die Quelle ihrer Bewegung und infolgedessen deren Richtung. Schon die unmittelbare Bewegung, der Wechsel der Form, verändert also das Vorhandene. Die einzelnen Momente, die sich verselbständigen, werden – das ist der gleiche Vorgang – verwirklicht. Das praktische Verhalten geht so der theoretischen Verallgemeinerung voran.

Die Erscheinung, welche die Widersprüche in sich trägt und aushält, ist bei Marx das Selbstbewußtsein. Die Feststellung, daß es sich dabei um sein eigenes Selbstbewußtsein handelt, ist überflüssig. »Denn alles ächte Wissen«, sagt Moses Heß, »ist nur ein Wissen von sich«[732]. Philosophische Bedeutung erlangt dieses Wissen erst, wenn es mit der eigenen Situation zugleich die allgemeine erfaßt, wenn also die einzelne Erscheinung die neuen Tendenzen der Zeit in sich verkörpert. Das aber ist bei Marx in stärkerem Maße als bei anderen seiner Zeitgenossen der Fall, wie gerade in dieser Analyse klar wird.

Mende sieht die Rolle des Selbstbewußtseins als Träger der Widersprüche und damit der Entwicklung nicht, wenn er behauptet, die objektive und subjektive Seite der Philosophie stünden bei Marx »unverbunden nebeneinander«:

»Wie sehr ihm objektive und subjektive Seite, Theorie und Praxis der Philosophie auseinanderklafften, kommt darin zum Ausdruck, daß die geistigen Träger der Philosophie, wie Marx sagte, ›immer *eine zweischneidige Forderung* haben, deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt‹.«[733]

Gerade im Selbstbewußtsein werden die beiden Seiten des Prozesses als widersprechende miteinander verbunden. Wer diese Funktion des Trägers, der subjektiven Form nicht versteht, kann, in bezug auf die spätere Entwicklung Marxens, dessen »Entdeckung« des Proletariats nicht begreifen. Bei Mende klaffen offenbar Einheit und Widerspruch auseinander, so daß sich ihm erstere zur unterschiedslosen Identität verflüchtigt.

Bei seiner Analyse der griechischen Entwicklung hatte Marx gerade diese Frage, das Auseinanderbrechen von geschlossenen Systemen, besonders beschäftigt. Das System tritt im griechischen Leben und Denken, vor allem in der voraristotelischen Zeit, natürlich in anderer Form als in der Moderne auf. Die Polis ist zunächst dieses System, das seine höchste Spitze in den vorsokratischen Denkern hat. Dort stellen die Weisen selbst, als die scheinbar widerspruchslose Einheit von Substanz und Subjekt, die »lebendigen Kunstwerke« [734] dar (vgl. Abschnitt B, 2, b). Hegel hat sie als »plastische Individualitäten« bezeichnet [735], womit er sagen wollte, der innere Zweck habe die Erscheinung total, in Form und Inhalt, bestimmt. Erst im Aufbrechen der Widersprüche verselbständigen sich die Momente dieser Systeme, trennen sich empirisches Individuum und allgemeine Wirklichkeit. Nun wird das sich gegen die Substanz kehrende Subjekt zum Träger der Entwicklung (vgl. Abschnitt B, 2, c).

Diese vorsokratische und sokratische Entwicklung hat Marx vor allem im 2. Heft der *Vorarbeiten* analysiert, nicht jedoch die nacharistotelische Periode. Diese ist wohl der allgemeine Gegenstand seiner Arbeit, nicht aber in bezug auf die Untersuchung des Prozesses, der das Auflösen eines geschlossenen Systems beinhaltet. Soweit nämlich die Analogien zwischen der nachhegelschen und der nacharistotelischen Situation reichen mögen, in diesem Punkte sind sie nicht vergleichbar. Hegel selbst hat an Aristoteles und Plato die mangelnde Systematik gezeigt:

»Man kann von platonischem und aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; dazu gehört, daß Ein Princip aufgestellt und konsequent durch's Besondere hindurchgeführt wird.« [736]

Es ist abwegig, wenn Friedrich der Anmerkung Marxens zur Dissertation unterlegt, sie zergliedere den Prozeß des Denkens nach Aristoteles [737]. Der Knotenpunkt der Entwicklung muß nicht als geschlossenes System auftreten. Letzteres erscheint in der Geschichte des europäischen Denkens bis Hegel in drei vollendeten Gestalten: Einmal in den epikureischen Philosophen als der Einheit von empirischem Indi-

viduum, Dogma und Schule; zum anderen in der katholischen Hierarchie des Frühmittelalters als der Einheit von Gottes Dasein und menschlicher Natur; endlich im Hegelschen System als der Identität von Denken und Sein, die sich sowohl im Denksystem wie in der sich auf die staatliche Bürokratie stützenden Schule verkörpert. Auf den Versuch, den Epikur in dieser Richtung unternommen hat, werden wir im Abschnitt D, 2 eingehen. Marxens Untersuchung bewegt sich also auf zwei Linien: einmal überhaupt das theoretische und das praktische Verhalten als Phasen in der Geschichte des Denkens wiederzufinden, und zum anderen das Auflösen von geschlossenen Systemen zu beobachten, bzw. die Befreiung des Denkens aus den substantiellen Bindungen.

Moses Heß hat zur selben Zeit die zwiespältige Haltung der Linkshegelianer zum System ähnlich beurteilt:

»Wenn einerseits behauptet werden muß, daß von der sogenannten ›jung-hegelschen Schule‹ die Grenze der hegelschen Philosophie in so fern überschritten wird, als man nicht im Idealismus oder bei der eigentlichen Philosophie, d. h. beim *Denken* allein stehen bleibt, sondern das, was in der Philosophie errungen worden – das adäquate Gottes- oder Selbstbewußtsein – nunmehr auf's Leben anwenden oder vielmehr dieses dem errungenen Selbstbewußtsein gemäß gestalten will: so darf andrerseits nicht verkannt werden, daß die neuere Richtung keine andre *Grundlage*, als die *ideale* der hegelschen Philosophie hat. Ist auch Manches, was in neuester Zeit von *Ruge*, *Feuerbach*, *Baur* u. s. w. offen ausgesprochen wurde, nicht ausdrücklich in Hegel zu finden, ja stehen sogar Hegels Aussprüche oft scheinbar im Widerspruche mit jenen, so sind doch diese scheinbaren Widersprüche so wenig ein Abfall von der hegelschen Philosophie, daß sie sich vielmehr als *strengere* Consequenzen aus dem Mittelpunkte dieser Philosophie heraus, als Hegel selbst zu ziehen wagte, nicht nur dem aufmerksamen Philosophen, sondern jedem offnen Auge zeigen.« [738]

Einerseits ist also die Grenze des Hegelschen Systems überschritten, andererseits aber bleibt die »Grundlage« der neuen Bewegung immer noch die Hegelsche Philosophie. Das widerspricht Marx nicht, denn Grundlage, bzw. Stoff, und Prinzip, als Quelle der Bewegung, drücken verschiedene Tatbestände aus. Das Denken hat nur erst seine Form und seine Richtung geändert. Heß beobachtet scharf, daß das neue Denken immer noch einen philosophischen Stoff formiert. Die äußere Wirklichkeit erscheint den kritisierenden Philosophen zunächst als der Gedanke über diese Welt, noch nicht als sie selbst mit ihren immanenten Gesetzen.

b) *Die Spaltung des Hegelianismus*

Marx findet nun den Hauptwiderspruch der Zeit in den gegensätzlichen philosophischen Richtungen verkörpert:

»Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die *liberale* Partei, wie wir sie im Allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren *Nichtbegriff*, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die *positive Philosophie.* Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-außenwenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, also das In-sich-wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste aber ist sich bei ihrem inneren Widerspruch des Prinzips im Allgemeinen bewußt und ihres Zwecks. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffs, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen imstande ist.

Was also erstens als ein verkehrtes Verhältnis und feindliche Diremption der Philosophie mit der Welt erscheint, wird zweitens zu einer Diremption des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in sich selbst und erscheint endlich als eine äußere Trennung und Gedoppeltheit der Philosophie, als zwei entgegengesetzte philosophische Richtungen.« [739]

Marx verfährt hier summarisch. Er charakterisiert die beiden Gruppen nach einigen Hauptgesichtspunkten, ohne ihre Stellungnahme zu einzelnen Problemen zu umreißen und ohne Beispiele zu nennen. Das erzeugt bereits die Schwierigkeit, daß die »positive Philosophie« nicht ohne weiteres zu identifizieren ist. Sie kann entweder nur der Form nach positiv sein, d. h. die gültige Philosophie, also die Hegelsche, zu ihrem Inhalt und Gegenstand haben und damit gleichzeitig die höchste Stufe der Entwicklung verkörpern. Sie kann aber auch dem Inhalt nach positiv sein, d. h. das Positive als solches, das Gegebene als Gegebenes, Beharrendes, Festes und damit als Unwahrhaftes als die wahre Wirklichkeit behaupten. Und endlich könnte nur ihr Resultat positiv, d. h. nicht nur auflösend, sein.

Feuerbach hat die Bezeichnung »positive Philosophie bzw. Spekulation« für die christliche Philosophie A. Günthers, F. v. Baaders und Schellings gewählt, die weder Religion noch Philosophie sei, wendet sich aber im gleichen Atemzuge gegen die spekulative Philosophie überhaupt[740]. Bei Bruno Bauer fungieren der jüngere Fichte, Weisse, Sengler und Fischer als die »positiven Philosophen«[741]. Charakterisieren wir zunächst die von Marx fixierten Gruppen, um dann festzustellen, ob er sich hier an die Bestimmungen Feuerbachs oder Bauers anlehnt.

Der Name »liberale Partei« bezeichnet diese Richtung nur im allgemeinen, sagt Marx. Er hat also bereits Unterschiede an ihr selbst feststellen können, so z. B. zwischen sich und Feuerbach (vgl. Anm. 525). Daß allein diese Richtung als Partei bestimmt wird, deutet darauf hin, daß sie als Gruppe sich von der anderen Richtung unterschieden, als Gegensatz gesetzt hat, also die negative Seite der Entwicklung verkörpert. Diese Gruppe bestimmt sich nun nach dem Begriff und dem Prinzip der Philosophie, d. h. nach dem Maßstab der Kritik, also der Idee, als der negativen Einheit von Denken und Sein (vgl. Anm. 676–682). Die erscheinende Welt wird an diesem ihrem Wesen gemessen. Die Grundlage der Tätigkeit dieser Gruppe ist in dem

»sich selbst hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logischen Idee«[742]

gegeben. Dieser allgemeine Begriff oder die logische Idee ist es, was sich als Selbstbewußtsein in der Methode aus sich entwickelt. In ihr hat das Denken als Prozeß sich selbst verstanden. Dieses Denken wendet sich nun in der Kritik der liberalen Partei nach außen, um die Welt philosophisch, d. h. dem Begriffe gemäß zu machen. Den spezifischen Prozeß haben wir mit seinen inneren Widersprüchen in den vorhergehenden Abschnitten expliziert. Der innere Zweck dieses Prozesses ist in der liberalen Partei, in ihrer praktischen Bewegung, bewußt geworden. Sie ist der Träger der Realisierung des Zwecks und an sich selbst bereits diese Realisierung. Nur sie wird neue Inhalte des Denkens erarbeiten können, weil sie in der Bewegung vom Begriff zur Realität sich befindet, weil sie danach strebt, den Begriff zu vergegenständlichen, weil sie weiß, daß nur erst das Denken sich selbst begriffen hat, daß die Welt noch ein unaufgelöster Widerspruch ist, dessen Auflösung nicht das Werk eines mystischen Allgemeinen sein kann.

Weil Friedrich meint, Marx wolle dem »Widerspruch entgehen«, kann er behaupten, Marx identifiziere sich nicht mit der liberalen Partei[743]. Das Gegenteil ist der Fall. Der in der Anmerkung zur Dissertation

geschilderte Prozeß des Umschlagens erscheint als die Tätigkeit dieser Gruppe. Den Widersprüchen des Prozesses, so haben wir gezeigt, ist überhaupt nicht zu entgehen; sie sind nur im Sich-Verwirklichen des Begriffes, in der Praxis, aufzulösen. Gerade diese Analyse Marxens begründet, warum er nach dem Auftreten der ersten Schwierigkeiten auf eine Universitätslaufbahn verzichten und sich der *Rheinischen Zeitung* zur Verfügung stellen wird. Es ist dies die für ihn im Jahre 1842 mögliche Form der Praxis.

Die positive Philosophie bestimmt sich durch ihr Festhalten an der Realität. Diese vieldeutige Kategorie kann hier nur als Korrelat zum Begriff der Philosophie, also als »Nichtbegriff«, als dem Begriff nicht Entsprechendes, als bloße Erscheinung[744], als die äußerliche Mannigfaltigkeit der Welt verstanden werden. Diese Gruppe verzichtet also auf die praktische Veränderung der Welt; sie wendet sich nach innen, will philosophieren, die Philosophie selbst verbessern. Die Widersprüche erscheinen ihr als bloße Widersprüche des Denkens, das System selbst ist also ihrer Meinung nach zu vollenden. Indem sie aber nicht beansprucht, den allgemeinen Zweck zu realisieren, kommt sie zu keiner inhaltlichen Bereicherung der Theorie, weil sich diese nur aus einer veränderten Praxis ergeben kann.

Es wird hier schon klar, daß Marx der liberalen Partei weder die Theosophie Franz von Baaders und Schellings noch den spekulativen Theismus Weisses und I. H. Fichtes gegenübergestellt hat. Deren Tätigkeit ist zu sehr durch religiöse Motive bestimmt, als daß sie das Korrelat zur *Praxis* der Junghegelianer hätten darstellen können. Der Gegensatz von theistischer bzw. auf eine Vermittlung mit der Religion ausgerichteter Philosophie zur reinen Spekulation wäre im Bereich des bloß theoretischen Verhaltens verblieben. Das wäre wiederum auf den von Marx in den *Vorarbeiten* ausgiebig strapazierten Gegensatz von Vorstellung und Denken hinausgelaufen.

Marx stellt sich jedoch auf seinem neugewonnenen praktischen Standpunkt dem theoretischen Verhalten überhaupt gegenüber. Die liberale Partei geht vom Begriff aus, verhält sich also praktisch; die positive Philosophie wird in ihrem theoretischen Verhalten durch den Gegenstand bestimmt. Die ganze Dissertation wendet sich der neuen Problemstellung zu (vgl. Abschnitt C, 1 und D, 2), auch wenn diese eine für Marx vorläufig weitgehend unmittelbare Wirklichkeit widerspiegelt. Den bestimmenden Gegensatz im Prozeß der Realisierung der Philosophie kann Marx also gar nicht in einer unterschiedenen Modalität des Erkennens suchen. Beide Seiten des Verhältnisses, beide Gruppen, müssen nicht nur einen gemeinsamen Ausgangs- bzw. Be-

zugspunkt haben – die Hegelsche Philosophie –, sondern auch bei gleicher, eben philosophischer Form verschiedene Inhalte verkörpern. Biedermann z. B. spricht von der

»gänzlichen Trennung der Schule in zwei völlig geschiedene und feindliche Heerlager« [745].

Die positive Philosophie muß also in den Reihen der Hegelianer selbst gesucht werden. Nur im Rahmen der Schule, auf der negativen Seite des die Zeit bestimmenden Widerspruches zwischen Religion und Philosophie, war dieser die Entwicklung des Denkens treibende Gegensatz möglich, dessen Seiten einander durchdrangen und bei gleichem Wesen differierende Tendenzen ausdrückten. Die Anmerkung zur Dissertation kennt nur ein Interesse: die Analyse des für den Fortschritt des Denkens wesentlichen Prozesses. Daß Marx nicht, wie Heß, den eigenen Standpunkt als drittes zwischen oder über den Gegensätzen plaziert, ist Marxens Realismus zuzuschreiben, der die vorhandenen Gegensätze als die gegebenen Möglichkeiten hinnimmt.

Der wesentliche Unterschied Marxens zu Feuerbach besteht schon hier darin, daß Feuerbach sich gegen jede Art bisheriger Philosophie in Deutschland wendet (siehe Anm. 740), während Marx sich an den vorwärtsweisenden Teil des Prozesses hält, sein Sich-in-sich-Unterscheiden fixiert und sich zu der negativen Seite dieses Teiles bekennt. Wir haben bei ihm also auch insofern ein ausgesprochen realistisches, d. h. dialektisches Denken festzustellen, im Gegensatz zu Feuerbachs Utopismus, der dort am klarsten auftritt, wo er gegen jede Vermittlung polemisiert:

»Die einfachsten Anschauungen und Gründe sind allein die wahren Anschauungen und Gründe. ... Die *Spekulation* ist *betrunkene* Philosophie. Die Philosophie werde daher wieder nüchtern. Dann wird sie dem Geiste sein, was das reine Quellwasser dem Leibe ist.« [746]

Diese Funktion des Reinigungsmittels hat Feuerbachs Philosophie auch gehabt. Aber damit ist das menschliche Bedürfnis nach Orientierung nicht erschöpft. Das einfache, unmittelbare Denken versteht von der komplizierten Welt immer nur einen winzigen Ausschnitt. Es ist das Produkt einer dörflichen, provinziellen Existenz.

Die positive Philosophie erscheint als der Widerspruch als solcher, sagt Marx, als eine Beziehung, deren beide Seiten sich gegenseitig neutralisieren. Forderungen und Tendenzen sind ihr einziges Produkt. Deren Inhalt ist bestimmt als ein auf die Struktur der Philosophie gerichtetes Denken; das System soll vollendet, »in sich fertig« werden, um dann zur »Tat« zu schreiten. Diese bloßen Forderungen und Tendenzen bedeuten aber, die Realität, d. h. sowohl äußere Realität wie philoso-

phisches System als Ganzes, nicht zu kritisieren, dieser Kritik auszuweichen. Da ein immanentes Hinausgehen über das geschlossene System eine contradictio in adjecto darstellt, da das Ausweichen vor der Kritik an der Welt und der Aufgabe des philosophischen Systems die praktische Bewegung und damit das Erreichen des Zweckes verhindert, heben sich beide Seiten des dieser Gruppe inhärenten Widerspruches gegenseitig auf. Sie will die Welt nicht philosophisch machen – sie läßt sie links liegen –, aber sie kommt zu nichts anderem, da sie die Welt in Philosopheme auflöst. Es ist inzwischen wohl klargeworden, daß es sich bei dieser Gruppe um das Hegelsche Zentrum, vertreten vor allem durch Cieszkowski und Michelet, handelt.
Der innere Widerspruch, der die liberale Partei bewegt, ist nicht von dieser Art. Sie will nicht die Philosophie verbessern, sondern den Mangel der Welt beheben. Und indem ihr Zweck sich der Kritik als Mittel bemächtigt, drückt die liberale Partei genau auf die Taste, mit Hilfe derer das ganze Denken in Bewegung zu setzen ist. Dadurch kommt auch die zweite Seite ihres inneren Widerspruches in Bewegung: die Fesseln des geschlossenen Systems lockern sich. Indem also die negative Seite des Widerspruches betont, zugespitzt, an sich gerissen wird, wird der Träger zum Träger der Entwicklung auch der anderen Seite des ihn selbst zerreißenden und daher bewegenden Widerspruches. Das ist der Sinn der Marxschen Feststellung, jede Partei tue »das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will«, soweit er von der liberalen Partei spricht. Hieraus erhellt, wie falsch es ist, wenn Löwith die Kritik Marxens an den »halben Gemütern« im 6. Heft der *Vorarbeiten* (vgl. Abschnitt B, 6, d) auf die liberale Partei bezieht[747]. Sie richtet sich, wie jetzt sichtbar geworden ist, gegen das Hegelsche Zentrum.
Man kann uns vorwerfen, bei unserer Explikation der beiden entgegengesetzten philosophischen Richtungen die Position des zu dieser Zeit mit Marx befreundeten Bruno Bauer nicht berücksichtigt zu haben. Doch entfernt sich Marx in der ganzen Anmerkung zur Dissertation so weit von Bauer, daß es nicht angeht, einfach zu unterstellen, sie meinten mit »positiver Philosophie« (vgl. Anm. 741) nun unbedingt dasselbe. Zudem greift auch Bauer die »ältern Hegelianer« oder »vermittelnden Hegelianer« (d. h. zwischen Religion und Philosophie vermittelnd) an, die »von Hegel abgewichen« seien (!), und kritisiert »Strauß und einige von den kühneren der älteren Schüler«, während er gerade von den »positiven Philosophen« feststellen muß, sie würden in den »gegenwärtigen so lebhaften Debatten« gar nicht erwähnt, alles Interesse gehöre den Hegelianern, vor allem natürlich den jünge-

ren, die am Kern des Hegelschen Systems festhielten[748]. Dies alles aber geschieht, ohne daß das wesentliche Verhältnis der verschiedenen Richtungen von Bauer näher untersucht würde. Marx hat seine Analyse des Prozesses offenbar selbständig erarbeitet.
Auch die Tatsache, daß Marxens philosophische Pläne dieser Jahre (vgl. Anm. 460) keinen Hinweis auf eine spezifische Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Zentrum enthalten, kann unsere Interpretation nicht beeinflussen. Diese Pläne stellen nur die verschiedenen Versuche Marxens dar, unmittelbar praktisch zu werden. Die Anmerkung zur Dissertation aber vermittelt die Klarheit über das innere Verhältnis der »praktischen Bewegung« und damit geradezu die Einsicht in die Unzulänglichkeit dieser Bemühungen, die Marx gegen den Willen Bauers zur journalistischen Tätigkeit führen wird. Diese Klarheit aber war nur in der Auseinandersetzung mit den Thesen Michelets, Cieszkowskis usw. zu erlangen, niemals aber in einer Polemik gegen Fischer, Trendelenburg oder andere.
Die Kritik der Religion ist für Marx schon jetzt nur der Inhalt der gegenwärtigen, beschränkten Praxis, nicht der Inhalt des historischen Prozesses überhaupt. Wir wissen, daß er dies letztere für Bauer und Feuerbach geblieben ist. Dabei soll die Bedeutung von Bauers Beitrag zur Relativierung des Christentums (vgl. Anm. 375) nicht geschmälert werden, aber gerade seine Konzentration auf diesen Punkt ließ ihn die anderen Möglichkeiten nicht erkennen.

c) *Das Gesetz der prinzipiellen Spaltung*

Wir sind nun am Ende der Anmerkung zur Dissertation angelangt, in der Marx die Krise des Hegelianismus analysiert. Er schildert zwar im Anschluß an das letzte Zitat noch »andere individualitätslose Gestaltungen«, die aber als solche unter die beiden Hauptrichtungen subsumiert werden können. Wir verzichten auf die Wiedergabe der diesbezüglichen polemischen Ausführungen Marxens, zumal dessen einziges Interesse den zwei Parteien zugewandt ist, in deren Unterschied sich der Fortschritt des Denkens verkörpert:
»Was diese selbst betrifft, werde ich an einem anderen Orte ihr Verhältnis teils zueinander, teils zur Hegelschen Philosophie und die einzelnen historischen Momente, in denen diese Entwicklung sich darstellt, vollständig explizieren.«[749]
Marx war sich also klar darüber, in der Anmerkung zur Dissertation nur Umrisse gegeben zu haben. – Die von Marx dargestellte Krise

des Hegelianismus ist mehrfach auf verschiedene Stellen in Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezogen worden. Es ist dies an sich naheliegend, weil die *Phänomenologie des Geistes* ja eine ganze Kette von Krisen beinhaltet, durch welche sich das menschliche Erkennen und Handeln hindurchzuarbeiten hat. Wir werden auf einige dieser Fehlinterpretationen unten eingehen. Marx hat, der neuen Situation wegen, in die er hineinwuchs, nur an ein *allgemeines* Gesetz anknüpfen können, welches das Verhältnis von Einheit und Spaltung zur Entwicklung einer Sache offenbart. Hegel hat dieses Gesetz bei der Ableitung des Deismus und des Materialismus aus der Philosophie Spinozas verallgemeinert:

»Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die *siegende*, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergißt der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darstellt. So daß also die in einer Parthei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.« [750]

Marx hat – wie später auch Engels und Lenin – dieses Gesetz ohne weiteres übernommen. Es heißt bei ihm:

»Ohne Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt.« [751]

Wenn eine Partei sich spaltet, sagt Hegel, wird sie selbst zur konkreten Totalität, indem das positive Prinzip, das bisher ein ihr äußerer Gegensatz war, nun in ihr selbst erscheint. Das Interesse – der Entwicklung – wendet sich nun ganz ihr zu; daher konzentriert sich Marx auch auf die Gegensätze im Hegelianismus selbst. Der neue Gegensatz ist aber nicht mehr der alte; er entfaltet sich in einem anderen Element, hat also einen anderen, durch die führende Seite des bisherigen Widerspruches bestimmten Inhalt und andere Formen. Diese Krise erscheint als Unglück der Sache, ist aber in Wirklichkeit ihr Glück, d. h. eine das Fortschreiten garantierende innere Konkretion, ein Symptom der Lebenskraft und das Leben selbst, weil sie die Bewegung der Sache ist. So sicher es ist, daß die Krise notwendig für die Entfaltung des Prozesses ist, so sicher ist auch, daß der Prozeß sich in ihr verändert.

Was bei Hegel nicht gesagt wird, hat Marx mit seiner Unterscheidung von liberaler *Partei* und positiver *Philosophie* hinzugefügt. Die

Spaltung des Systems ist wohl in diesem selbst begründet, aber gesetzt wird sie erst dadurch, daß die negative Seite des Gegensatzes sich abgrenzt, sich selbst formiert und die neue Richtung bestimmt. (Wir lassen hierbei die äußeren Bedingungen außer acht, die der Sache selbst gegenüber zunächst zufällig sind.) Es erweist sich also eine Seite des Widerspruches als die führende. Sie verkörpert die Entwicklung als solche, und zu ihr bekennt sich Marx. Es ist aber gerade diese Seite, welche die Sache selbst gespalten hat. Eine Entfaltung beinhaltet immer die Negation des bloß Vorausgesetzten. Dies mag nur denjenigen unannehmbar erscheinen, die den Denkprozeß, wie den historischen Prozeß überhaupt, als einen gradlinigen und kontinuierlichen behaupten und also verunstalten wollen.
Auch Moses Heß hat um die gleiche Zeit die Spaltung der Hegelschen Schule analysiert. Er sieht,
»daß seine (i. e. Hegels, G. H.) Schüler, je nachdem sie an dem Principe der deutschen Philosophie oder an der einseitigen Durchführung festhielten, sich in zwei Feldlager theilen mußten, deren feindliche Stellung durch kein juste milieu versöhnt werden konnte, obgleich man es an Vermittlungsversuchen innerhalb der Hegel'schen Philosophie nicht fehlen ließ. Dergleichen Versuche innerhalb eines in sich selber zerfallenden Systems werden immer scheitern; denn die Einheit liegt stets tiefer, als das System, welches den Zwiespalt hervorgerufen hat.« [752]
Heß will sagen, daß die Einheit der Gegensätze *vor* der endgültigen Konstruktion des Systems liege, in einer Zeit, da der betreffende Prozeß nur die negative Seite der Entwicklung in sich verkörperte. Indem diese Entwicklung den zunächst zufälligen Bedingungen angepaßt wird, indem sie sich, um ihres Bestehens und ihrer Konkretion willen, die Form des Systems gibt, wird sie zurechtgestutzt, über einen Kamm geschoren, abgestumpft und schließlich abgewürgt. Das in sich konkrete System erscheint nun nicht mehr als die Entwicklung selbst, sondern als ihre beiden Seiten. Aus der Einheit der Gegensätze ist der nur noch mühsam zu verbergende Zwiespalt geworden, der das *geschlossene* System auseinanderzureißen droht und endlich auch in sich dirimiert.
Im Anschluß daran hat Heß die beiden wesentlichen Richtungen des Hegelianismus charakterisiert:
»Die sogenannte ›linke Seite‹ der Hegel'schen Schule bildet schon den Uebergang aus der Philosophie der Vergangenheit zur Philosophie der That, so daß dieses letzte Stadium der Hegel'schen und der deutschen Philosophie überhaupt bereits eine *Negation* der Philo-

sophie der Vergangenheit ist. Ein *positiver* Übergang aus der deutschen Philosophie heraus zur That ist sodann in der oben erwähnten Schrift Cieszkowski's so wie früher schon vom Verfasser des Gegenwärtigen gemacht worden.«[753]

Heß bezieht sich hier auf die *Prolegomena zur Historiosophie* und seine eigene Schrift *Heilige Geschichte der Menschheit*. Er hat sich, trotz seiner an obige Ausführungen anschließenden Kritik an Cieszkowski, zur positiven Seite bekannt[754]. Diese positive Seite fungiert aber bei Heß, wie schon erwähnt, als über den Parteien stehende, da ihm der eigentliche Gegensatz der von Supernaturalismus und Rationalismus zu sein scheint:

»Wie die neuesten Supernaturalisten in ihrem Glauben die zähesten, so sind diese neuesten Rationalisten, welche die linke Seite der Hegelschen Schule bilden, in ihrer Kritik die negativsten. Indem sie die heilige Geschichte als Mythus auffassen, behaupten sie damit wesentlich dieses: daß das Bewußtsein dieser Geschichte nicht vorhergegangen, sondern ihr erst nachgefolgt sei, wodurch die heilige That zur profanen Thatsache herabgewürdigt wird. – Begnügten sie sich damit, nachzuweisen, daß das, was man ehedem für Wunderthaten gehalten, eigentlich keine solchen, sondern wesentlich freie Geistesthaten waren, wobei der Weltgeist freilich in der Vermittlung noch mit dem endlichen Subjecte, in der Unmittelbarkeit sogar noch mit der Naturmacht verwechselt wurde, – so wäre dies ganz in der Ordnung und unserer Zeit würdig. Aber das werden die Hegelianer der Linken als solche nimmer; es sind *gründliche Rationalisten*, weiter nichts, und sie haben sich den Ausgang, wie ihre Antipoden den Durchgang, vernagelt.«[755]

Indem Heß von Spinoza, und nicht von Hegel, ausgeht[756], glaubt er *den* Gegensatz im Denken noch als Widerspruch existent, den Hegel schon überwunden hatte. Sein Standpunkt hinderte ihn daran, den Inhalt des modernen Gegensatzes im Denken zu erkennen. Daher bestimmt er auch den Träger der Entwicklung anders als die Junghegelianer, nämlich als mythischen »Weltgeist«, und hält für die Funktion dieses Trägers, bzw. der Spekulation, das Ausarbeiten eines positiven Fortschrittes[757]. Das mythisierende und das utopische Element ergänzen sich bei ihm ähnlich wie bei Cieszkowski. Einige andere Elemente seines Denkens aber, auf die wir hier nicht eingehen können, nähern Heß den Junghegelianern an, wie er denn auch von diesen für sich reklamiert wurde[758]. Aber gerade von ihnen wird seine Analyse der Parteibildung kritisiert[759]. Auch sein Erfassen der sozialen Gegensätze muß hier außer Betracht bleiben.

Cieszkowski selbst hat die Krise, die »momentane und negative Uebergangsphasis«, wie auch die »grell« hervortretenden »Widersprüche der Zeit« als allgemeine Tatsache gesehen[760]. Auch daß die Entwicklung des Einzelnen der allgemeinen vorausgeht, ist von ihm beobachtet worden[761]. Er stellt wohl den Konflikt zwischen Protestantismus bzw. Liberalismus und den »Conservativen und Auctoritäts-Männern« fest[762], glaubt aber, über diesen Gegensätzen stehen zu können, und richtet seine ganze Kritik gegen das »Prinzip« der Hegelschen Philosophie[763]. Seine Auffassung, das System müsse erst in sich selbst fertig werden (vgl. Anm. 377), charakterisiert ihn als typischen Vertreter der »positiven Philosophie«.

Cieszkowski hat die im theoretischen Verhalten wurzelnde Beschränktheit Hegels und die neue dem Denken gestellte Aufgabe teilweise richtig gesehen. Aber, obwohl er sich in Opposition zu Hegel befindet, ist das Dickicht der Widersprüche – der Widersprüche der Zeit wie des Hegelschen Systems – für ihn undurchdringlich. Seine Kritik bleibt an einzelnen Erscheinungen des Systems hängen; eine Analyse der Spaltung des Prozesses fehlt vollständig. Wie er den Widerspruch zwischen der positiven Religion und dem vorwärtsstürmenden Leben nicht sieht, so entgeht ihm auch der Widerspruch zwischen Religion und philosophischer Weltanschauung in Hegels System. Indem er die äußeren Bedingungen, die Welt, zwar in sein Denken einbezieht, sie aber nicht in einem Gegensatz zur Philosophie vermittelt, bleibt er in der Problemstellung des Systems hängen und bringt es also nur zu einem Utopismus der »Tat«. Daß dabei der Träger der Entwicklung als der Geist, als *das* Denken mythisiert wird, macht nur die andere Seite dieser in sich verkehrten Haltung aus.

Wir wenden uns nun der Interpretation der Marxschen Ausführungen durch Heinrich Popitz zu[764], einmal weil dieser von einem anderen Standpunkt an den Stoff herangeht, zum anderen, aber weil diese Art der Interpretation bereits eine ganze Literatur hinter sich herzuziehen begonnen hat.

Popitz ist bestrebt, den Inhalt von Marxens Ausführungen auf ein bloß subjektives Problem zu reduzieren. Mehrfach wiederholt er seine These von der *»epigonalen* Bedingtheit« der Marxschen Ausgangssituation, von der

»in jeder Beziehung *epigonalen* Stimmung seines Philosophierens«[765],

als ob es nicht etwas Selbstverständliches sei, daß ein vernünftiger Denker Voraussetzungen habe (deren Negation seinen eigenen Beitrag zum Fortschritt des Denkens ausmacht) und dies wisse. Popitz teilt dem Zeitbewußtsein der nachhegelschen Philosophie zwei Prädikate

zu: »epigonal« und »epochal«[766]. Das »epochale Bewußtsein der Junghegelianer« wird im voraus abgehandelt[767]. Und übrig bleibt »das epochale Bewußtsein des jungen Marx«, das wiederum auf das »persönliche Problem« reduziert wird:

»Wie so oft verbirgt der junge Marx auch hier das persönliche Problem hinter einer gedanklichen Konstruktion von höchster, scheinbar naturgesetzlicher Objektivität: Das zukünftige Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit muß sich aus der immanenten Gesetzlichkeit der ›wesentlichen Bewußtseinsform‹ der nachhegelianischen Philosophie ableiten lassen.«[768]

Und dieses »persönliche Problem« allein ist für Popitz interessant. Den Prozeß des Denkens zu analysieren oder gar zu sehen, daß es ein *Prozeß* ist, mit dem sich Marx auseinandersetzt, kommt ihm nicht in den Sinn. Daher spielt auch die Beziehung des theoretischen zum praktischen Verhalten in seiner Interpretation keine Rolle. Ja, die Praxis ist für Popitz bloß

»die Überwindung der Schranken in einer Sphäre, die jenseits aller rationalen Deduktionen liegt.«[769]

Diese absolute Trennung von Theorie und Praxis benötigt Popitz, um die *»epigonale* Stimmung« des Marxschen Philosophierens nicht auf den Antrieb, auf die ursprüngliche Energie begrenzen zu müssen. Er läßt

»die praktisch-psychologische Lösung von der Philosophie ... aus der theoretisch nicht überwundenen Gefolgschaft«

resultieren[770]. Popitz hat die Vorstellung, Marx habe sich als Denker gegenüber dem Hegelschen System in einer ausweglosen Lage gesehen und nach der Praxis als einem Mittel gegriffen, wie der Arbeiter nach seinem Werkzeug. Marx habe sich also Zwecke gesetzt, die im Grunde willkürliche sind, da ihre Verankerung im objektiven Prozeß – bei Popitz – verlorengegangen ist. Analogien mit früheren Epochen oder aus einer »Stimmung« herrührende Wünsche bieten dafür keinen adäquaten Ersatz. Für Popitz ist der Mangel der Welt eigentlich nur ein Produkt der »Reproduktion des eigenen Konflikts« oder

»der Reprojektion dieses Widerspruchs der Individualität in das Wirklichkeitsbewußtsein selbst.«[771]

Es gibt für Popitz nur ein *persönliches* Problem, das Problem der individuellen Reaktion auf vorgefundene Denkresultate; alles andere ist nur dessen Widerspiegelung. Weil der objektive Prozeß bei ihm nicht sichtbar wird, kann Popitz auch die Analyse Marxens nicht »zur Basis einer Darstellung seiner philosophischen Entwicklung« machen[772]. Im Gegenteil: Nur die »in jeder Beziehung *epigonale*

Stimmung seines Philosophierens« könne über die geistige Gestalt von Marx etwas aussagen, meint er[773]. Offenbar ist er der Ansicht, hier das Prinzip des Marxschen Denkens gefunden zu haben. Aber auch aus der Quelle könnte man eben nicht auf die Struktur und die Funktion des Flusses schließen.

Wie Popitz jeden objektiven Inhalt in bloße Subjektivität zu transformieren sucht, zeigt sich besonders deutlich darin, daß er die Problemstellung Marxens im Abschnitt »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels« der *Phänomenologie des Geistes*[774] wiederzufinden glaubt und behauptet, sie würde durch »Hegels Gedankengang ergänzt«[775]. Jürgen Habermas hat diesen Analogismus bereits als dem Marxschen Text inadäquat zurückgewiesen, weil die Parallelität der beiden Ausführungen eine bloß formale sei:

»Marx stellt die Frage: wie kann das abstrakte Allgemeine der philosophischen Versprechungen zum konkreten Allgemeinen einer Welt werden, die diese Versprechungen auch einlöst. Hegel dagegen stellt die ganz andere Frage: wie kann ein besonderer Inhalt als solcher für allgemein gelten; ...«[776]

Habermas weist mit Recht darauf hin, daß es das Bestreben von Popitz ist, Marx auf eine reine, praxisfremde Philosophie festzulegen:

»Wenn die Diskussion des jungen Marx gleichsam als eine nachträgliche Vorläufigkeit einer Problemstellung entlarvt werden kann, die Hegel vor ihm über ihn hinaus zu Ende gedacht hat, dann erledigt sich in der Tat die Bestreitung des Autonomieanspruchs reiner Philosophie und ihrer Versprechungen, den Menschen qua Philosophie die Freiheit zu bringen, auf dem Geschäftsordnungsweg.«[777]

Interessant ist, wie Popitz selbst über den Unterschied der Hegelschen und Marxschen Ausführungen hinweggeht:

»Grundsätzlich unterscheiden sich beide Darstellungen dadurch, daß Hegel ein Selbstbewußtsein darstellt, welches die Allgemeinheit und das Gesetz in sich als *Individualität* zu haben glaubt (›Gesetz des Herzens‹), während Marx sich zum *Organ* des an sich seienden Wesens macht. In beiden Fällen liegt jedoch der Zweck des Individuums in der Verwirklichung des Gesetzes.«[778]

Popitz unterläßt es, zwischen Form und Inhalt der beiden Prozesse zu unterscheiden, weil er nur so den objektiven Inhalt des Prozesses, in dem Marx nur ein Moment ist, ausklammern kann. – Der bloß subjektive Inhalt der Zwecke

»in diesen unmittelbar rein individuellen philosophischen Trauerspielen«[779]

des Selbstbewußtseins in der *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet eine unentwickeltere Stufe des gesellschaftlichen Prozesses als diejenige, auf der Marx agiert und die ihren Inhalt und Zweck ausweist dadurch, daß das Denken, seiner selbst als Begriff und Methode gewiß, ausgeht, eine Welt zu durchdringen, eine Entwicklung, die nur zunächst noch vom Individuum als solchem getragen wird. Aber auch dieses Individuum ist nicht mehr dasjenige, das nur das Gesetz seines Herzens kennt und dem allgemeinen Prozeß hilflos gegenübersteht. Es ist sich bewußt, die objektiven Gesetze des Denkens erkannt zu haben, und versteht es, sie anzuwenden. Popitz kennt nur einen Maßstab für das praktische Verhalten: die eigene Überzeugung des einzelnen Subjekts. Und das ist offenbar schon im 19. Jahrhundert nicht mehr ausreichend gewesen.

Indem Popitz aus dem historischen Prozeß den Wechsel der Inhalte eliminiert, bleibt ein Gemengsel zurück, das keine Unterscheidungen in sich und keine Richtung erkennen läßt. So könnte jeder einzelne Prozeß, jedes praktische Verhalten mit jedem anderen identifiziert werden oder als dessen Fortsetzung erscheinen. Wie bei Popitz Marx durch Hegel weitergeführt wird, so bleibt ersterem auch nur die »Illusion der Befreiung«[780], eine Illusion, die allerdings im »Gesetz des Herzens usw.« des Interpreten ihre subjektive Wurzel und ihr Bestehen hat.

Dem Beispiel von Popitz und in starkem Maße auch dessen Diktion folgend, hat Manfred Friedrich nach einer »allgemeinen Erfahrung des Bewußtseins« gesucht, auf der Marxens Analyse beruhen könne[781]. Ohne auf die Analogie mit dem »Gesetz des Herzens« bei Popitz einzugehen, behauptet er, daß Marxens Analyse

»viele gemeinsame Züge mit Hegels Analyse des ›unglücklichen Bewußtseins‹ aus der ›Phänomenologie‹ aufweist, ja in dieser Analyse bewußt oder unbewußt ihr Vorbild hat.«[782]

Hegel und Marx, so meint Friedrich, gingen von der Erfahrung der »entzweigebrochenen Wirklichkeit« aus; beide sähen das Wesen des unglücklichen Bewußtseins darin, daß es sich selbst widerspricht. Daß Friedrich damit in die von Hegel im »unglücklichen Bewußtsein« analysierte krisenhafte Epoche des entstehenden Christentums[783] zurücksteigt, bezeugt nur seinen frenetischen Eifer, die nachhegelsche Periode mit der nacharistotelischen zu identifizieren. (Wir haben das schon im Abschnitt C, 5, a zurückgewiesen.) Die differentia specifica der Krise ist überhaupt das Sich-Zuspitzen und Auflösen der Widersprüche. Insofern besagt Friedrichs Vergleich nicht mehr als: eine Krise ist dasselbe wie – eine Krise.

Die Krise des »unglücklichen Bewußtseins« zeigt den Menschen, oder dessen Bewußtsein, auf einer noch tieferen Stufe des theoretischen und praktischen Verhaltens als die Krise des Herzens im Kampfe mit der gesellschaftlichen Ordnung. Das »unglückliche Bewußtsein« bezeichnet die Bewegung des denkenden Selbstbewußtseins aus dem Zwiespalt, das Wesen der Einzelheit als ein ihr Fremdes zu wissen [784], zur Versöhnung mit dem »Unwandelbaren«, Allgemeinen, an deren Ende ihm

»die Einzelnheit, die *wirkliches Bewußtseyn* ist, als das *Negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem gesetzt« [785]

erscheint. Es handelt sich hier um die Vergegenständlichung, ja um die Verdinglichung des *unmittelbaren* Selbstbewußtseins, also der Natürlichkeit des Menschen [786]. Charakteristisch für die Krise ist, daß das Produkt der Bewegung und diese selbst dem Selbstbewußtsein nicht als sein eigenes Tun erscheint, sondern als ein Jenseitiges:

»Die thätige Kraft erscheint als *die Macht*, worin die Wirklichkeit sich auflößt; darum aber ist für dieses Bewußtseyn, welchem das *Ansich* oder das Wesen ein ihm Anderes ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst.« [787]

Die »vielen gemeinsamen Züge« der Hegelschen und der Marxschen Ausführungen reduzieren sich darauf, daß beide eine bestimmte Krise darstellen. Alles weitere, nämlich Inhalt und Richtung des Prozesses, Zwecksetzung des Subjekts, ja dieses Subjekt selbst, und damit die Form des Prozesses, sind gänzlich andere. So ist auch nicht irgendeine »allgemeine Erfahrung des Bewußtseins« Grund oder »Vorbild« der Marxschen Analyse, sondern die an sich selbst erfahrene Problematik seiner Zeit, und an ihr allein sind Marxens Aussagen zu messen. Hätte Marx Hegel »abschreiben« wollen, so wäre er im 6. Heft der *Vorarbeiten* nicht genötigt gewesen, den zu analysierenden Prozeß der praktischen Bewegung zunächst nur in Bildern zu erfassen. Dem Gedankengang Friedrichs zu folgen, würde bedeuten, den Menschen in seiner historischen und gesellschaftlichen Totalität zu einem geschlossenen System zu erniedrigen, zu einem Automaten, der die Geschichte lernt, wie man sich Sprachen, Fertigkeiten, Paragraphen usw. aneignet.

D. Zusammenfassende Darstellungen

1. Die Konkretion des eigenen Standpunktes

Wir haben nun die Entwicklung von Marxens Ausgangsposition in bezug auf den Prozeß des zeitgenössischen Denkens zu betrachten, um festzustellen, in welchem Maße Marxens Analyse im 6. Heft der *Vorarbeiten* in der Anmerkung zur Dissertation konkretisiert worden ist. Vor allem fällt auf, daß die in den *Vorarbeiten* immer wieder angezogene Analogie mit der nacharistotelischen Situation nun nicht mehr verwendet wird. Es war dies nur ein Versuch gewesen, einige Gesichtspunkte für die Analyse der eigenen Situation zu finden.
Aus dem Verlauf der griechischen Entwicklung war Marx klargeworden, daß die Behauptung Cieszkowskis und Biedermanns, der Prozeß trete jetzt in sein praktisches Stadium, in dieser Allgemeinheit zutreffe. Damit war zunächst einmal ein Standpunkt gewonnen. Für den bloßen Zuschauer mag es irrelevant sein, von wo aus er das Getümmel der ineinandergreifenden und durcheinanderwirbelnden Bewegungen beobachtet; demjenigen aber, der erkennen will, und daher in irgendeiner Weise Akteur, Beteiligter sein muß, vermittelt nur ein Standpunkt die Distanz, die notwendig ist, um den Prozeß überblicken und als solchen erfassen zu können.
In den *Vorarbeiten* finden wir nur eine allgemeine Unterscheidung der zwei Phasen des Denkprozesses. In bezug auf das Verhältnis Philosophie – Welt ist nur ihre im Hegelschen System begründete Diremption von Marx fixiert worden. Den Gegensatz der Philosophie zur Welt kann er erst sehen, wenn die Denker begonnen haben, die Welt zu kritisieren. Das ist zur Zeit der Abfassung der Anmerkung zur Dissertation (Anfang 1841) der Fall. Nun kann Marx die Form der praktischen Bewegung als Kritik bestimmen, wobei er sich darüber klar ist, daß es sich dabei nur um eine unmittelbare Realisierung handelt. Auch die Richtung des Prozesses – nämlich auf die Welt hin – wird nun begründet, dadurch daß in dem formulierten Gesetz der notwendige Zusammenhang mit der vorhergehenden Stufe des Denkprozesses hergestellt wird. Die beiden Phasen stehen nun nicht mehr

als gleichberechtigte nebeneinander, sondern der Praxis wird das eindeutige Primat zuerteilt.
Die negative Seite des neuen Prozesses wird schon in den *Vorarbeiten* als durch die Philosophie verkörpert definiert; jedoch wird die Widersprüchlichkeit des Umschlagens der Verknotung in der Theorie in die praktische Bewegung nur allgemein angedeutet. In der Anmerkung zur Dissertation ist Marx nun in der Lage, den Gegensatz Philosophie – Welt sich entfalten zu lassen, die inneren Widersprüche des Prozesses herauszuarbeiten. Allein diese Tatsache, das Suchen nach der Triebkraft der neuen Bewegung, impliziert das Eingeständnis, die Fassung des neuen Prinzips als das Selbstbewußtsein sei unbefriedigend.
Während Marx in den *Vorarbeiten* das neue Prinzip noch nicht bestimmen konnte, hat er es nun, zusammen mit anderen Junghegelianern in dem Selbstbewußtsein gefunden. Aus der Anmerkung zur Dissertation ist ersichtlich geworden, eine wie große Bedeutung die Fassung des Prinzips als Selbstbewußtsein für die Bestimmung des Trägers der Widersprüche, und damit der Entwicklung, für die Bestimmung seiner Funktion und der Richtung des Prozesses gehabt hat. Sich auf die innere Dialektik der Geschichte zu verlassen, hätte bedeutet, auf die Fülle der Möglichkeiten zu verzichten, die sich vor Marx ausbreiteten. Cieszkowski ist diesen Weg gegangen.
Soviel aber hatte Marx in den *Vorarbeiten* schon gesehen, daß in der praktischen Bewegung nun deren subjektive Form entscheidende Bedeutung erlangen würde. Das geschlossene System Hegels wurde damit zu einer Schranke für die weitere Entwicklung. Deren innerer Gegensatz, als erscheinende Tätigkeit der Philosophie, konnte bereits konstatiert werden. Marx wies auch schon darauf hin, daß es für den weiteren Fortschritt des Denkens unerläßlich sei, die Widersprüche des Systems bis zum äußersten zuzuspitzen. Aber erst in der Anmerkung zur Dissertation war es ihm möglich, die zwiespältige, sich gegen die Welt und das System Hegels gleichzeitig richtende Erscheinungsweise des Umschlagens des Denkprozesses aufzudecken, weil der Prozeß selbst inzwischen fortgeschritten war.
Das System wird nun bereits durchbrochen. Als Aufgabe bezeichnet Marx jetzt das Konstruieren der wesentlichen Form des Systems, die sich hinter seiner Realität, seiner Erscheinung verbirgt, bzw. sich nur in dieser ausdrückt. Um dies zu erreichen, müssen aber alle moralischen Vorwürfe und Maßstäbe, so fordert Marx in bezug auf Hegel, fallengelassen werden.
Eine der ersten Konsequenzen, die Marx aus der Analyse des grie-

chischen Denkens ableitete, war, daß die Elemente des Hegelschen Systems die Grundlage für die weitere Entwicklung bilden müßten. Diejenige Tendenz, gegen die er sich wendet, bezeichnet er zunächst, in den *Vorarbeiten,* abstrakt als »Mittelmäßigkeit«. Gegenüber diesen »falsch verstehenden Hegelianern«, diesen »halben Gemütern« vertritt Marx das Recht des Negativen.

In der Anmerkung zur Dissertation kann er nun die sich verfestigenden Tendenzen als einander entgegengesetzte Richtungen bzw. Parteien skizzieren. Der Träger der Entwicklung wird jetzt abgegrenzt, gewissermaßen organisiert. Marxens Analyse bezeichnet so die Entfaltung des subjektiven Faktors, der nicht nur als Träger die Realisierung des inneren Zwecks des Prozesses vermitteln soll, sondern auch an sich selbst diese Realisierung bereits ist. Damit ist ein bedeutender Schritt im Aufweisen der inneren Problematik der Praxis gelungen.

Die Schwierigkeiten, welche die Anmerkung zur Dissertation für die Interpretation bietet, hatte bisher alle Bearbeiter davon abgehalten, die eine dieser beiden Richtungen, die positive Philosophie, näher zu bestimmen, mit der Ausnahme Rolf Sannwalds, der sich hier einfach an die Definition Feuerbachs anlehnt[788]. Und dies ist verständlich. Eine nähere Bestimmung der beiden Richtungen ist nämlich unmöglich, wenn das Wesen der Praxis und ihre innere Problematik nicht erkannt werden.

Wir hatten gesagt, daß Marxens Hinweis in den *Vorarbeiten* auf das neue Element, in welchem die Philosophie sich anzusiedeln habe, in der Anmerkung zur Dissertation nicht mehr auftauchen werde (vgl. Abschnitt B, 6, d). Wir sehen nun, warum dies der Fall ist. Der Hinweis war vorher schon von Cieszkowski und Biedermann gegeben und auf das staatliche Leben bezogen worden. Dieses nur auf logischem Wege bzw. aus wirtschaftlichen Interessen abgeleitete Postulat vermag Marx nicht zu übernehmen. Er kann, in der für die Veröffentlichung bestimmten Anmerkung zur Dissertation, die Folgerichtigkeit seiner Analyse des objektiven Prozesses nicht mit der Hereinnahme einer Forderung verwässern, von der es noch durchaus zweifelhaft ist, ob sie die Richtung des Prozesses tatsächlich ausspreche. So bleibt es bei der Welt im allgemeinen, gegen die sich die Philosophie wendet.

Im 6. Heft der *Vorarbeiten* war die Hegelsche »Idee« mit keinem Wort erwähnt worden; in der Anmerkung zur Dissertation aber taucht sie wieder auf, und zwar als Maßstab der Kritik, nach dem die besondere Wirklichkeit gemessen wird. Wir haben darin folgenden Tatbestand zu sehen: In den *Vorarbeiten* dominiert zunächst die Überzeugung Marxens, daß in der praktischen Bewegung das Subjekt

neu bestimmt werden müsse. Daher versucht er, ohne die »Idee« durchzukommen. Aber in diese praktische Bewegung hineingestellt, wird er gewahr, daß das Selbstbewußtsein eines objektiven Maßstabes bedürfe, in einem Objektiven verankert sein müsse. Dies kann nun zunächst nur durch den Terminus »Idee« ausgedrückt werden. Damit wird die Zwecksetzung des Selbstbewußtseins – dieses als ein Moment der Idee, als Bewußtsein und Akteur – eine objektiv begründete. Es ist hier wieder der Realismus Marxens zu vermerken, der keinen Schritt vorwärts zuläßt, der nicht aus dem allgemeinen Prozeß abzuleiten wäre.

Wir können nun die wesentlichen Elemente der Marxschen Position zusammenfassen: Marx greift das zentrale, neue Problem der nachhegelschen Situation auf, die Praxis, und beginnt, ihre Wirklichkeit zu untersuchen. Er interessiert sich dabei nur für den vorwärtsweisenden Teil des Prozesses, und vor allem für dessen innere Beziehungen. Sein neuer Standpunkt macht es ihm möglich, den bestimmenden Widerspruch der Zeit – zwischen Philosophie und Religion – zu relativieren und so den aufkeimenden Gegensatz – von Philosophie und »Welt« – zu erkennen, im Unterschied zu Bauer und Feuerbach, die sich wesentlich gegen den spekulativen Theismus und die rechten Hegelianer bzw. gegen die spekulative Philosophie überhaupt wenden und so in der unmittelbaren Praxis stecken bleiben bzw. den Boden des theoretischen Verhaltens nur partiell zu verlassen imstande sind.

Offen bleiben für ihn vor allem die folgenden Fragen: nach dem Wesen und der Struktur des Hegelschen Systems; nach der wirklichen Vermittlung des theoretischen Zwecks mit der Welt, also nach dem mittelbaren Träger; und nach dem neuen Element, das sich die Philosophie anzueignen hat, d. h. nach der Richtung des Prozesses. Die daraus resultierenden Zweifel sind es, die ihn veranlassen, die geplante Laufbahn eines Dozenten mit der Tätigkeit des Journalisten zu vertauschen. Er will selbst die Funktion des unmittelbaren Trägers wahrnehmen, um dem neuen Element so nahe wie möglich zu kommen.

2. Epikur im Streit der Meinungen

a) *Allgemeine Bemerkungen*

Die Tatsache, daß Hegel und Marx die Philosophie Epikurs divergierend beurteilen, ist allgemein anerkannt. Die Gründe dafür werden allerdings verschieden interpretiert. Die Stellungnahme sowohl Hegels

wie auch Marxens ist also sorgfältig zu prüfen, wobei alle verfügbaren Äußerungen der beiden Denker herangezogen werden müssen. Für unsere Darstellung dieses Problems werden die in den vorhergehenden Abschnitten erarbeiteten Resultate in bezug auf die Verschiedenheit der Situation, in der Hegel und Marx wirkten, wertvolle Hilfe leisten.

Zunächst fällt die Polemik Hegels gegen Epikur, bzw. gegen dessen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Naturphilosophie auf. Hegel nennt sie »trivial«, »oberflächlich«[789], »dürftig«[790], »das Willkürlichste und darum Langweiligste«[791]. Immer wieder betont er ihre Inhalts- bzw. Gedankenlosigkeit[792]; sie sei »ohne spekulatives Interesse«[793]. Marx arbeitet dagegen die philosophische Konsequenz Epikurs heraus[794] – in den *Vorarbeiten* – und rühmt ihn als »größten griechischen Aufklärer«[795].

Letztere Eigenschaft Epikurs – bzw. des Atomismus und Empirismus überhaupt – ist auch von Hegel mehrfach als Verdienst anerkannt worden[796]. Es ist also nicht überzeugend, wenn Lukács den Atheismus Epikurs als Grund für die positive Bewertung dieses Philosophen durch Marx angibt[797]. Ausgesprochen falsch ist es aber, wenn Roger Garaudy gerade diesen Punkt ins Feld führt, um den Unterschied zu Hegel in Marxens Dissertation zu zeigen:

»Marx begeisterte sich für den Atheismus Epikurs, den Hegel verachtete ...«[798]

Marx hebt wiederholt die Bedeutung Epikurs für die moderne Naturwissenschaft hervor[799]. Wenn er nun anführt, Hegel habe der epikureischen Naturphilosophie »kein großes Lob« beigelegt[800], so bezieht sich das nur auf Hegels Meinung vom philosophischen Gehalt der epikureischen Physik, bzw. von Epikurs Rolle in der Entwicklung der Denkmethode. Unabhängig von seiner kritischen Haltung gegenüber der Naturwissenschaft – die übrigens auch Marx einnimmt[801] – hat Hegel stets die Leistung des Atomismus und Epikureismus betont, die darin besteht, die auf Erfahrung fußende Naturanschauung und damit die moderne Naturwissenschaft begründet zu haben[802]. So vergleicht er z. B. den Epikureismus mit der Stoa:

»Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen ist Erfahrung, sinnliche Gegenwart. Dort ist abstrakter bornirter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier diese, – Natursinn, wahrer als jene Hypothesen.«[803]

Auch in bezug auf die Stoa stimmen Hegels und Marxens Urteile

überein[804]. Wenn also von beiden Denkern in bezug auf die Erforschung und Erklärung der Natur gegen positive Religion und Aberglauben die Partei Epikurs ergriffen wird, so müssen ihre Meinungsverschiedenheiten darauf beruhen, daß sie die spezifisch philosophische bzw. gesellschaftliche Bedeutung dieses Denkers voneinander abweichend einschätzen. Damit ist die Frage gestellt nach dem Platz Epikurs in der Geschichte des Denkens und in der Geschichte überhaupt.
Hier kann nun das Verhältnis beider Denker zum Skeptizismus interessante Aufschlüsse liefern. Für Hegel ist die Skepsis das höchste Produkt der nacharistotelischen bzw. voralexandrinischen Epoche[805], die »negative Mitte«, die »Wiederherstellung der Dialektik« gegen die einseitigen Systeme bzw. Prinzipien der Stoa und des Epikureismus[806]:
»Der *Skepticismus* ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, – und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; ...«[807]
Marx dagegen versucht immer wieder, die größere Konsequenz Epikurs im Vergleich zu den Skeptikern nachzuweisen[808]. Die Beurteilung der Skepsis durch Hegel und Marx ist also in unsere Untersuchung einzubeziehen.
Darüber hinaus ist weiter zu berücksichtigen, daß Hegel der offenbar wesentliche Zug der epikureischen Philosophie, ihr Unterschied zur Atomistik Demokrits, entgangen war[809]. Gerade diese Tatsache aber hatte Marx zum Thema seiner Dissertation gemacht.

b) *Hegel: Die Reflexion des Denkens in sich und der Empirismus*

Wenn Marx zugibt, daß das Allgemeine der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie von Hegel »im Ganzen richtig bestimmt« worden sei[810], bezieht er sich auf folgende Stelle:
»Diesen sämmtlichen Philosophien ist die reine Beziehung des Selbstbewußtseyns auf sich das Princip. ... Die *zweite* herrschende Bestimmung ist die des *Weisen*. ... Das Princip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sondern dogmatisch, beruht auf dem Triebe des Selbstbewußtseyns, sich zu befriedigen. Das Subjekt ist so dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subjekt sucht für sich Princip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in sich, es soll gemäß seyn dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, – es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtseyn

lebt in der Einsamkeit seines Denkens; und findet darin seine Befriedigung.« [811]

Zuerst ist nun die Stellung, die Hegel der Skepsis in dieser Epoche zuweist, zu untersuchen. Hegel hat den alten Skeptizismus zweimal in seiner Entwicklung geschildert, in die er auch die mittlere und neue Akademie einbezieht [812]. Wir können jedoch hier die Skepsis als Ganzes betrachten, und dies zunächst in ihren Beziehungen zur Zeit, dann aber in ihrem Verhältnis zum Dogmatismus. Die oben zitierte Bestimmung Hegels, das Selbstbewußtsein finde in der Einsamkeit seines Denkens seine Befriedigung, weist schon auf den Maßstab hin, den er an die hellenistisch-römische Epoche heranbringt.

Die Zeit der untergehenden griechischen Polis und des Aufsteigens der alles nivellierenden Gewalt Roms ist für Hegel eine Zeit des Unglücks, eine Zeit des Zerbrechens der politischen und ideologischen Gefüge, das den Menschen schutzlos äußerer, fremder Gewalt preisgab:

»Was also vor dem Bewußtseyn der Menschen stand, war nicht das Vaterland, oder eine solche sittliche Einheit, sondern sie waren einzig und allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben, und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen, welche sie denn entweder in der Freiheit des Gedankens oder in dem unmittelbaren sinnlichen Genuß suchten. So war der Mensch entweder im Bruch mit dem Daseyn, oder ganz dem sinnlichen Daseyn hingegeben. Er fand entweder seine Bestimmung in der Bemühung sich die Mittel des Genusses durch die Erwerbung der Gunst des Kaisers oder durch Gewaltthätigkeit, Erbschleicherei und List zu verschaffen; oder er suchte seine Beruhigung in der Philosophie, welche allein noch etwas Festes und Anundfürsichseyendes zu geben vermochte; denn die Systeme jener Zeit, der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, obgleich in sich entgegengesetzt, gingen doch auf dasselbe hinaus, nämlich, den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen Alles, was die Wirklichkeit darbietet. Jene Philosophien waren daher unter den Gebildeten sehr ausgebreitet: . . .« [813]

Das Nicht-befriedigt-Werden in der Welt ist das Unglück, bedeutet die totale Verzweiflung. Da nun für Hegel die nacharistotelischen Systeme Formen darstellen,

»in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht« [814],

muß die Skepsis die Situation am reinsten ausdrücken, ihre am weitesten gehende Entsprechung darstellen. Oder umgekehrt:

»Die Römermacht ist der reale Skepticismus.« [815]

Dies ist nun zu belegen. Hegel richtet sein Augenmerk nicht auf die Praxis des Individuums, sondern auf die Widersprüche der sich entfaltenden Idee bzw. auf ihre Versöhnung:

»Aber diese innerliche Versöhnung durch die Philosophie war selbst nur eine abstracte, in dem reinen Princip der Persönlichkeit; denn das Denken, welches als reines sich selbst zum Gegenstand machte und sich versöhnte, war vollkommen gegenstandslos, und die Unerschütterlichkeit des Skepticismus machte zum Zweck des Willens die Zwecklosigkeit selbst. Diese Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewußt und ist der Rath der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte.« [816]

In der Skepsis ist der absolute Widerspruch zur römischen Welt gegeben: das Individuum als Zwecklosigkeit im Gegensatz zum bestimmenden Zweck der Welt, der sich ebenfalls in einem Individuum, dem römischen Kaiser (vgl. Anm. 813), verkörpert. Der absolute Widerspruch aber hebt sich selbst auf, er ist gleich Null, die abstrakte Identität. Die Versöhnung des Individuums mit sich selbst, bzw. mit seinem Wesen, ist so keine den ganzen Menschen erfassende, sondern eine ihm nur innerliche oder auch nur äußerliche, also eine für den Inhalt dieses menschlichen Lebens gleichgültige.

Diese Tatsache wird von Hegel durchaus gesehen. So wie die Skepsis einerseits alles Erscheinende auflöst, so orientiert sie sich andererseits eben an diesem zufälligen Dasein, da sie in ihrer Dialektik durch die vorgegebenen Vorstellungen bzw. Dogmen bestimmt wird [817]. Sie ist so

»der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung ...« [818],

eine der Vorstufen des »unglücklichen Bewußtseins«. Aus ihr selbst geht aber keine Bewegung hervor, sie ist die reine Affirmation des Selbstbewußtseins in sich selbst, die absolute Ruhe, wie auch die absolute Unruhe, die Tatlosigkeit als solche:

»Indem es (i. e. das skeptische Denken, G. H.) die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist es auch die Flucht aus *meiner* Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit meines Willens.« [819]

Der Gegensatz der skeptischen Haltung ist für Hegel der Dogmatismus, der sich für ihn in erster Linie in der Stoa verkörpert, als der reinen Negation des Selbstbewußtseins in sich selbst [820]. Aber nicht der Epikureismus ist für Hegel die Einheit dieser bloßen Affirmation und bloßen Negation, sondern trotz ihres absoluten Gegensatzes zur Stoa erscheint die Skepsis als die wenn auch nur negative Einheit der

beiden dogmatischen Systeme, weil sie eben die von diesen behaupteten Prinzipien auflöst,
»das Nichts dieser als absolut aufgehobenen Gegensätze; ...« [821]
Das, worin nun Stoa und Epikureismus übereinstimmen, ist eben das Wesen des Dogmatismus, »ein Endliches, mit einer Entgegensetzung Behaftetes« als Absolutes zu setzen [822]. Nicht, daß ein Prinzip aufgestellt wird, das alles durchdringen soll, konstituiert für Hegel den Dogmatismus, sondern der Umstand, daß dieses Prinzip in den nacharistotelischen Systemen noch abstrakt, also nur behauptend, einseitig, bestimmt wird [823], *ein* Gegensatz also zur Quelle aller Gegensätze erklärt wird [824].
So wie die Skepsis in ihren zehn älteren Tropen sich gegen den »gemeinen Menschenverstand«, bzw. das gewöhnliche Bewußtsein richtete, um die von diesem behauptete Wahrheit der gegebenen Tatsachen oder Vorstellungen aufzulösen, so wandte sie sich in den späteren Tropen gegen die Philosophie bzw. ihre dogmatische Form. Gegen den bloßen Dogmatismus gerichtet, ist das skeptische Denken selbst Teil der philosophischen Vernunft, die irgendein bloß einseitig Bestimmtes, sei es ein Allgemeines oder ein Besonderes, nicht als Absolutes anerkennen kann [825]. So ist die wahre Philosophie Skeptizismus und Dogmatismus zugleich und keines von beiden [826].
Aber indem der Skeptizismus der Unwahrheit gewiß ist, die objektive Wahrheit ihm gleichgültig erscheint, er in der bloßen Reflexion verharrt, richtet er sich gegen die Philosophie überhaupt und fällt selbst auf einen einseitigen Standpunkt hinab [827]. Im absoluten Widerspruch zum Dogmatismus beweist sich die formale Identität der Gegensätze, nämlich in der Hinsicht, in der sie gegeneinanderstehen, sind sie ein und dasselbe.
Es ist schon ersichtlich geworden, daß Hegels Problemstellung den Bannkreis des »reinen« Denkens nicht verläßt, daß sie nur die Standpunkte, Methoden und Resultate der Philosophie selbst bewegt, daß die Entfaltung des Gedankens bis zur Idee in der griechischen Welt [828] den Gegenstand seines Interesses bildet. Nur so kann die Skepsis die Realisierung – d. h. die Realisierung im Denken – dessen sein, was in der Stoa als Begriff vorhanden ist (vgl. Anm. 807), nämlich des seiner selbst und nur seiner selbst gewissen Selbstbewußtseins. Nur so kann die Skepsis als Vereinigung – als bloß negative Vereinigung – der ihr vorausgesetzten geschlossenen Systeme erscheinen, welche die entgegengesetzten Momente der Entwicklung der Idee – Allgemeines bzw. Geist (Stoa) und Einzelnes bzw. Natur (Epikureismus) – als Totalitäten in sich behaupten [829].

So bleibt das Leben, die Welt, die gesellschaftliche Wirklichkeit als der Ort, an welchem das Individuum sich als Ganzes erhalten und verwirklichen muß, außerhalb des Rahmens, in dem die eigentliche Entwicklung sich vollzieht. Das Unglück der römischen Welt wird zwar konstatiert, wie wir gezeigt haben, aber nur als Unglück für das Individuum als gebildetes, denkendes Individuum. Indem diese Seite des Prozesses – oder: dieser eine Prozeß – verabsolutiert wird, bleibt die andere Seite, der Prozeß des äußeren Lebens, dem Denken unmittelbar gegenüber stehen. Beide Prozesse laufen parallel nebeneinander her, was bei den Skeptikern so sich ausdrückt, daß sie im Leben von ihrem eigenen Denken abstrahieren und von den Tatsachen, Vorstellungen, Gesetzen, Sitten usw., wie sie sie vorfinden, sich bestimmen lassen, ohne sie zu negieren [830].

Die einzige Beziehung zwischen diesen sich unmittelbar anderen Seiten kann nur die gegenseitige Entsprechung sein, und da die *eine* gesellschaftliche Totalität nicht als solche *begriffen* wird, muß Hegel immer wieder die formale Identität der beiden Prozesse hervorheben: auf beiden Seiten findet sich Verwirrung, Auflösung, Verlust der Realität [831], Verzweiflung, Haltlosigkeit, absolute Unruhe, vollkommenes Unglück,

»der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung« [832].

So ist das skeptische Denken der absolute Widerspruch zum Leben, zur Welt und das Verharren in demselben, »der sich völlig aufhebende Widerspruch« [833]. In anderer Hinsicht aber erscheint die Skepsis auch als absoluter Widerspruch zur Stoa, nämlich in Hinsicht auf die bloße Negation bzw. Affirmation des Selbstbewußtseins in sich selbst (vgl. Anm. 820).

Der eigentliche Gegenstand der Hegelschen Untersuchungen ist nämlich die Entfaltung der Momente der Idee; und hieraus ergibt sich die Funktion der Skepsis, die Auflösung der vorausgesetzten Gegensätze des Dogmatismus zu sein (vgl. Anm. 821), ihre wenn auch bloß negative Mitte und Versöhnung. Nicht die Ataraxie des denkenden Individuums als solchem, des Selbstbewußtseins, interessiert Hegel, sondern die Skepsis als die realisierte »Ataraxie des sich selbst Denkens« [834]. Denn die

»Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint...« [835]

Nun ist Hegels Urteil über die Philosophie Epikurs, und damit über den Empirismus bzw. auch den Atomismus, zu analysieren. Zunächst fällt auf, daß Hegel Epikur in der *Phänomenologie des Geistes* nicht erwähnt, trotzdem in dieser das griechische Denken mehrfach darge-

stellt wird[836]. Als die typischen Gestalten des spätgriechischen Bewußtseins gelten ihm auch in anderen Werken Stoa und Skepsis.
Wir haben schon von Hegels Polemik gegen Epikurs Erkenntnistheorie bzw. Metaphysik und Naturphilosophie gesprochen (vgl. Anm. 789 ff.). Diese Polemik ist darin begründet, daß Epikur als letztes Kriterium der Wahrheit die Erfahrung, d. h. die innere und äußere Empfindung behauptet (Diogenes Laertius X, 31 ff.). Es ist dies »die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes«[837], das Prinzip der modernen Naturwissenschaft[838]. Epikur ist für Hegel Empiriker, ja sogar »der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft«[839]. Damit fällt er aus der Philosophie, als der Geschichte des sich selbst begreifenden Denkens, wie sie Hegel sieht, heraus. Epikurs Methode, die eine dem Geschehen innere Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit leugnet[840], ist so eigentlich die der Erfahrungswissenschaft, die Hegel außerhalb des Rahmens der Philosophie als »wissenschaftliche Bildung« abhandelt[841]. Er identifiziert Epikureismus geradezu mit »Gleichgültigkeit gegen die Philosophie«[842].
Es hat wenig Sinn, Hegel eine »Antipathie« gegen den »Materialismus« der Philosophie Epikurs zu unterstellen, wie Lukács es getan hat[843]. Einmal ist der Materialismus eine Erscheinung des neuzeitlichen Denkens, und zum anderen hat er an der speziellen Aufgabe der Philosophie in der Zeit von Aristoteles bis Hegel, der Erarbeitung der Denkmethode, des Begreifens der wesentlichen Beziehungen des Denkens, kaum teilgenommen. Hegel sieht also seine positive Bedeutung insofern mit Recht außerhalb der Philosophie[844].
Soweit Hegel die Beziehungen des Denkens zu den anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu überblicken vermochte, hat er die bedeutende Rolle, welche der Entwicklung der Erfahrungswissenschaft für das spekulative Denken zukommt, anerkannt:
»Es ist überhaupt von dieser Manier (der Philosophie Epikur's) zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Werth beizulegen ist. Aristoteles und die Aelteren sind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Natur-Philosophie, und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dieß ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die nothwendige, daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dieß ist, daß das, was aus der abstrakten Idee folgt, zusammentrifft mit der allgemeinen Vorstellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräparirt ist.«[845]
Und er fügt hinzu, daß ohne die Ausbildung der empirischen Wissenschaften die Fortschritte des Denkens über das griechische hinaus nicht möglich gewesen wären[846]. Aber diese spezielle Entwicklung des

empirischen Denkens ist Gegenstand der wissenschaftlichen Bildung, nicht der Philosophie selbst. Dies trifft nun auch auf die negative Bedeutung des Materialismus zu:

»Dieß Negative selbst gehört darum eigentlich der Bildung; die Aufklärung geht uns hier nicht an. Was daher in den französischen philosophischen Schriften, die in dieser Rücksicht wichtig sind, bewundewürdig ist, ist diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden. Es ist der Charakter merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbstbewußtseyn ein fremdes Wesen, was ohne es seyn will, worin es nicht sich selbst findet; – eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektual-Welt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiß ist. Sie hat die Vorurtheile alle zerschlagen, und den Sieg davongetragen.« [847]

Die ganze Darstellung der Aufklärung bzw. des französischen Materialismus, soweit er sich gegen religiöse und weltliche Autorität richtet, trägt diesen emphatischen, die deutsche Passivität verhöhnenden Charakter, unbeschadet der Kritik des dieser Strömung zugrunde liegenden theoretischen Standpunktes (vgl. Abschnitt B, 5, c). Über Hegels Lob für Epikurs Aufklärertum haben wir schon gesprochen (siehe Anm. 796).

Das Verdienst des Empirismus überhaupt sieht Hegel darin – er spricht von einem »großen Prinzip« –, daß nach ihm das Wahre wirklich und wahrnehmbar sein müsse, daß er also einem bloß subjektiven Sollen keinen Raum lasse. Zum anderen aber liege im Empirismus »das wichtige Prinzip der Freiheit«, das Erkennen, die menschliche Tätigkeit allein, zum Maßstab für das Wissen zu machen [848].

Der Atomismus hat demgegenüber eine feste Position im Hegelschen System, seiner spekulativen Leistung wegen, das Leere als Quelle der Bewegung erkannt zu haben [849]. In den Atomen und dem Leeren ist eine immanente Bestimmung der Natur behauptet:

»Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben.« [850]

Die Atome, als der Gedanke des Gegenständlichen, haben aber nichts mit den Molekülen der modernen Physik zu schaffen, meint Hegel. Diese bestimme mehr durch die sinnliche Vorstellung als durch das Denken [851]. Und gerade den Atomismus erwähnt Hegel als Beispiel dafür, daß nicht das Prinzip einer Philosophie widerlegt würde,

sondern nur die Behauptung dieses Prinzips als eines Letzten, Endgültigen, Absoluten [852].

Was man Hegel in bezug auf den Materialismus bzw. Empirismus also nur nachsagen könnte, wäre, daß er diesen Prozeß des menschlichen Denkens nicht begriffen habe, indem er ihn mit seinen wesentlichen Funktionen aus der eigentlichen Philosophie eliminierte. Er hat aber die Spaltung des philosophischen Denkens zu Beginn der Neuzeit in zwei Richtungen – Realismus und Idealismus – konstatiert und die Realisten, wie auch die Aufklärung, in seine Geschichte der Philosophie aufgenommen. Von einer »Antipathie« gegenüber dem Materialismus kann also nicht gesprochen werden, eher von einem Nicht-Begreifen auf Grund der Verschiedenheit der Funktion in der gesellschaftlichen Entwicklung, die Hegel und den Materialismus trennt.

Möglicherweise hat Hegel selbst gespürt, daß sein Denken hier bestimmte Zusammenhänge nicht erfassen konnte. So sagt er z. B. von der Erkenntnistheorie Epikurs, sie sei teilweise »dunkel« vorgetragen [853]. Hierauf erwiderte Marx, wobei er das Nichtverstehen der Beziehungen zwischen dem Begriff des epikureischen Atoms und der sinnlichen Erscheinung durch Hegel [854] jedoch nicht ausdrücklich erwähnt:

»Wollte jeder die Stellen in den Alten, die er nicht versteht, ausstreichen, wie bald hätte man tabula rasa!« [855]

Es verwundert zunächst, daß Hegel gerade die Moral Epikurs lobend hervorhebt [856], denn was er eben gerade nicht erkennen kann, ist die praktische Bedeutung der epikureischen Philosophie. Aber es wird sofort sichtbar, daß auch dieses Hervorheben, wie die Verwerfung der Logik und Erkenntnistheorie Epikurs, sich auf aus dem theoretischen Verhalten stammende Gründe stützt. Die das Vergnügen begründende Vernünftigkeit, als ein Allgemeines, und der *Gedanke* des Atoms sind es, die Hegel dazu veranlassen [857]. Er bleibt auch hier in seiner Geschichte der Idee und ihrer Stufen gefangen, indem er diese Bestimmungen Epikurs im wesentlichen nur als Umschlagen des Epikureismus in den Stoizismus charakterisiert, ja sogar behauptet, das Resultat, der Weise, sei in beiden Systemen dasselbe [858], von unwesentlichen Unterschieden abgesehen.

Cornu meint, Hegel habe die Doktrinen der nacharistotelischen Systeme verworfen wie alle Lehren,

»die das Bestehende im Namen eines abstrakten Ideals dogmatisch verurteilen, ...«

»... die den Menschen von der Umwelt trennen und ihn dadurch unfähig machen, auf diese einzuwirken.« [859]

Beide Behauptungen meinen dasselbe: Hegels Anliegen sei das Einwirken auf seine Umwelt, ihre Veränderung an ihr selbst, gewesen. Cornu übersieht, daß die grundsätzliche Position Hegels ein theoretisches Verhalten gewesen ist, wie wir schon gezeigt haben (vgl. Abschnitt C, 4, b). Abgesehen davon hat Hegel die Aufklärung durchaus nicht »verurteilt«, weil sie ein »abstraktes Ideal« gegen die bestehenden Zustände setzte, sondern sie darin geradezu gerechtfertigt [860].
Darüber hinaus hat er die nacharistotelischen Systeme nicht »verworfen«, vielmehr sie, wie alle anderen Philosophien, als Momente in der Entfaltung der Idee eingestuft, und dies nicht mit gleicher Bewertung, wie wir in bezug auf Skepsis und Epikureismus nachgewiesen haben. Was diese Systeme betrifft, so kann von einem Verhalten, das »das Bestehende im Namen eines abstrakten Ideals« verurteilen würde, nicht gesprochen werden. Gerade die auf das Individuum selbst beschränkte Praxis Epikurs läßt diesen Gegensatz nicht aufkommen [861]; und von der Skepsis haben wir gesehen, daß sie sich nur gegen Vorstellungen bzw. Gedanken wendet, nicht gegen die äußere Welt und ihre Gesetze.
Der Grund für die Mißverständnisse Cornus Hegel gegenüber ist seine Unfähigkeit, das Denken aus der Praxis des jeweiligen Denkers zu verstehen. Dies kennzeichnet überhaupt in starkem Maße die Position des Materialismus in unserem Jahrhundert. Aus einem ähnlichen Grunde hat Hegel die eigentliche Bedeutung des Epikureismus nicht erkennen können. Sein Auge war auf die Entwicklung der philosophischen Theorie gerichtet.

c) *Marx: Die Verwirklichung des Menschen*

Wir wollen zunächst den einfachen Gang der Untersuchung Marxens durch die ersten zwei Hefte seiner *Vorarbeiten* hindurch verfolgen, weil schon dieser Beginn aufschlußreich für Marxens Problemstellungen und Gesichtspunkte zu sein scheint.
Als erstes interessierten Marx die Ansichten Epikurs vom Staat, als der »geistigen Natur« des Menschen [862], wobei er hier die Prinzipien der Aufklärung wiederfindet. Dann weist er nach, daß Epikur als »der Philosoph der Vorstellung« – wie er ihn in Anlehnung an Hegel (vgl. Anm. 188) nennt – am konsequentesten in der Bestimmung eines festen Haltes für das Denken gewesen sei, und stellt sofort fest, ihm sei, was die Vollendung der antiken Philosophie betrifft, derselbe

Rang zuzuweisen wie der Skepsis [863]. Marx versucht also von Anfang an, Hegel zu widerlegen.
Weiter analysiert Marx das Prinzip der epikureischen Atomistik [864] und findet den Grund für die Widersprüche zunächst im vorstellenden Bewußtsein [865]. Im Anschluß daran behauptet er bereits, daß Epikur über den Skeptikern stehe, weil er weitgehender als sie sich den Voraussetzungen des Bewußtseins entzöge [866]. Darauf folgt ein erster Versuch, das Wesen von Epikurs philosophischem Bewußtsein zu konstruieren [867].
Das 2. Heft beginnt mit der Analyse der epikureischen Meteortheorie [868], wobei Marx sie bereits auf die Substanz des griechischen Lebens bezieht. Hegel hatte hier nur die naturwissenschaftliche Methode der Analogie bemerkt [869]. Dann stellt Marx die Verbindung her zwischen den nacharistotelischen Systemen und der Neuzeit und kann dabei feststellen, die antike Philosophie würde bei Epikur konsequenter als in der Skepsis gebrochen [870]. Es folgt die Untersuchung des vorstellenden Bewußtseins bei Epikur mit einer Parallele zur modernen Religion, die sich auch bei Hegel, wenigstens allgemein auf die drei Systeme bezogen, andeutungsweise findet [871]. Das 2. Heft schließt mit längeren Ausführungen über das Verhältnis der Skepsis zum Epikureismus [872] und über den Begriff des griechischen Weisen, den Marx bei Epikur als am konsequentesten ausgebildet feststellt [873].

Marx versucht also schon zu Beginn seiner Studien, das wesentliche philosophische Bewußtsein von Epikur zu finden, ferner aber seine Beziehungen aufzudecken zur Gesellschaft seiner Zeit, zur griechischen Philosophie, zur Substanz des griechischen Lebens, zur modernen Naturwissenschaft und Religion und zur Skepsis. Also nicht nur das Anknüpfen an Hegel und Versuche, ihn zu widerlegen, werden sichtbar, sondern auch Marxens eigene philosophiegeschichtliche Aufgabenstellung, die wissenschaftliche Darstellung des Systems mit seiner historischen Existenz zu vermitteln und das wesentliche philosophische Bewußtsein zu konstruieren (vgl. Abschnitt B, 1). Die einzelnen Versuche Marxens werden wir nun gesondert betrachten.
Die Kritik des vorstellenden Bewußtseins durch Marx am Beispiel der epikureischen Philosophie haben wir, zusammen mit den Ausführungen, in denen Marx Epikur mit Tendenzen der modernen Religion vergleicht, schon im Abschnitt B, 4 behandelt. Dort hat uns das Verhältnis des vorstellenden Bewußtseins zur Dialektik beschäftigt, weil es in den *Vorarbeiten* von Marx zunächst zur Grundlage seiner Methode gemacht wurde. Hierin hatte sich Marxens Abhängigkeit

von der Hegelschen Fragestellung gezeigt, so daß wir jetzt, wo es darauf ankommt, den Unterschied der Darstellung Epikurs durch Hegel und Marx zu erörtern, darauf nicht mehr speziell einzugehen brauchen. In der Dissertation hat dann Marx dieses Problem auch fallenlassen. Es ist ein Problem des sich selbst begreifenden Denkens und also von Hegel bereits gelöst worden. Marx mußte seine eigenen Fragestellungen entwickeln.

Wir haben zunächst zu zeigen, wie Marx das wesentliche philosophische Bewußtsein Epikurs konstruiert, ein Gedankengefüge, von dem prinzipiell nicht zu erwarten war, daß Epikur sich seiner bewußt gewesen wäre. Jeder Interpret muß über das hinausgehen, was sein Philosoph mit Bewußtsein formuliert hat; die erscheinenden Gedanken jedes Denkers müssen aufgelöst, aus ihrer unmittelbaren Bedeutung, die sie für ihren Produzenten hatten, in ihre wesentlichen Beziehungen erhoben werden. Daß Marx in bezug auf Epikur dieser – seit den *Vorarbeiten* (vgl. Abschnitt B, 1) – selbstverständlich scheinenden Anforderung nachgekommen ist, ist ihm verschiedentlich verübelt worden [874]. Dabei ist sich aber Marx klar über die mangelhafte Form des epikureischen Systems, die durch Epikurs atomistisches Bewußtsein bedingt ist [875].

Marx konstruiert das wesentliche philosophische Bewußtsein, d. h. seine entwickelten wesentlichen Beziehungen – dessen ist er sich im 7. Heft der *Vorarbeiten* bewußt geworden –, indem er die »wissenschaftliche Darstellung des Systems« mit seinem Prinzip vermittelt. Das Prinzip gilt ihm dabei als das einfache Wesen des Bewußtseins [876]. Dies liegt nun nicht offen und abgesondert zutage; es ist zunächst aus der systematischen Darstellung, die der Denker als Fertiges, Gegebenes hinterlassen hat, zu eruieren.

Es ist aber nicht so, daß Marx hier, was Epikur betrifft, nicht an Hegel hätte anknüpfen können. Einmal hat dieser den Gedanken des Atoms als das Individuelle, Subjektive, das abstrakte Fürsichsein dargelegt [877]. Zum anderen hat Hegel es geradezu als den Wendepunkt vom Altertum zur Neuzeit ausgesprochen, daß das Recht des Subjekts auf seine Freiheit verkündet wurde [878]. Mehrfach spricht Hegel von der Atomisierung der Menschen in der hellenistisch-römischen Welt, der auf der anderen Seite die Gewalt des Einzelnen, als des Herren der Welt entspreche [879]. In der römischen Welt (bzw. in der christlichen Religion) sei

»das Princip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit«

aufgegangen [880]. – In bezug auf die nacharistotelischen Systeme hatte

Hegel »die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich selbst« als ihr Prinzip konstatiert (vgl. Anm. 811). Das Prinzip Epikurs sei zunächst die Empfindung, das unmittelbar Einzelne[881], da Epikur sie als Kriterium, als Grundlage oder Richtschnur der Wahrheit, behauptet habe. Hinzu komme dann die Vernünftigkeit des Denkens, durch die allein die Ataraxie erreicht werden könne[882]. Der vernünftige Gedanke sei im Prinzip das Leitende[883]. Das ganze Prinzip Epikurs aber sei die nur durch Vernunft zu erwerbende Glückseligkeit, die Ruhe des Gemütes[884].

Man sieht, Hegel hält sich, was Epikur betrifft, an das von diesem bewußt Ausgesprochene. Für Hegel liegt ja die eigentliche Entwicklung im Bewußtwerden der Gedanken (vgl. Anm. 99). Also zählt für ihn auch nur dasjenige, was der Philosoph aus sich herausgesetzt hat, eben sein Wissen, das Prinzip als Stufe in der Entfaltung des Denkens für sich. Anders hätte er auch die ungeheure Arbeit, die innere Notwendigkeit der philosophischen Entwicklung nachzuweisen, nicht leisten können.

Marx knüpft im einzelnen an die von Hegel herausgehobenen Bestimmungen an und beginnt seine Analyse mit dem Atom[885] und der sinnlichen Gewißheit[886]. Aber schon hier konzentriert er sich auf die wesentlichen, widersprüchlichen Beziehungen, konstruiert sich die wirklichen Verhältnisse im Gedankengefüge der epikureischen Philosophie. Er setzt gerade dort ein, wo Hegel sein Nicht-verstehen-Können hatte zugeben müssen (vgl. Anm. 854), bei den Beziehungen zwischen Atom und erscheinender Welt[887]. Das *freie* Ich der Vorstellung Epikurs identifiziert er schon früh mit dem wirklichen Atom[888]; und bereits im 1. Heft der *Vorarbeiten* kommt er zu einer Fassung des Prinzips, bzw. des Wesens der epikureischen Philosophie, die von der Hegels abweicht:

»Das Prinzip der Philosophie bei Epikur ist, die Welt und den Gedanken als denkbar, als möglich nachzuweisen; sein Beweis und das Prinzip, woraus dies nachgewiesen und wohin zurückgeführt wird, ist wieder die für sich seiende Möglichkeit selbst, deren natürlicher Ausdruck das Atom, deren geistiger der Zufall und die Willkür ist.«[889]

Marx vermittelt die Kategorien, wie Atom, Zufall, Willkür, die bei Hegel nur unmittelbar nebeneinandergestellt werden[890], in der für sich seienden Möglichkeit. Letztere Kategorie spielt für Hegel in dieser Form gar keine Rolle. – Der nächste Schritt Marxens ist, sich aus dem Klinamen, dem Ausbeugen der Atome von der geraden Linie, dessen innere Notwendigkeit klarzumachen. Dies geschieht im Anschluß an Lukrez (II, 251 ff.):

»Erst aus dem clinamen geht die selbstische Bewegung hervor, die Beziehung, die ihre Bestimmtheit als Bestimmtheit ihres Selbst und nicht im anderen hat.
Lukrez mag diese Ausführung aus Epikur geschöpft haben oder nicht. Das tut nichts zur Sache. Was sich in der Entwicklung der Repulsion ergeben, daß das Atom als die unmittelbare Form des Begriffs sich nur in der unmittelbaren Begriffslosigkeit vergegenständlicht, dasselbe gilt von dem philosophischen Bewußtsein, dem dieser Zwang sein Wesen ist.
Dies dient zugleich zur Rechtfertigung, wenn ich eine total verschiedene Einteilung von der des Epikur getroffen habe.«[891]

Vorher hatte Marx die Behauptung Hegels, das Ausbeugen geschehe, um die Begegnung der Atome zu ermöglichen[892], als »oberflächlich« kritisiert, allerdings ohne ihn dabei zu nennen. Hegel hat mit der »krummlinigten Bewegung« nichts anfangen können, nicht einmal den Unterschied zu Demokrit hat er bemerkt.

Da Marx verschiedene wesentliche Bestimmungen Epikurs bereits miteinander vermittelt hat, kann er nun auch die Abweichung des Atoms auf dessen Natur, das Fürsichsein, oder konkreter ausgedrückt: auf das Selbstbewußtsein beziehen[893]. Nach Hegel ist das Eins als Beziehung auf sich »unendliches Selbstbestimmen«[894]. So wie sich das Atom, seinem Begriffe nach, nur in der Abstraktion von seinem Andern, von seinen Voraussetzungen, vergegenständlichen kann, so auch das Bewußtsein Epikurs. Die Deklination ist das »Gesetz«, die »Seele«, der »Trotz« des Atoms[895]. Und gerade diesen Zwang, sich nicht anders verwirklichen zu können, bezeichnet Marx als das Wesen des epikureischen Bewußtseins.

Bereits im 1. Heft der *Vorarbeiten* ist also Marx im Kern des epikureischen Philosophierens angelangt. Er hat sich gewissermaßen einen Überblick verschafft, um den richtigen Ausgangspunkt zu gewinnen, um seine das erscheinende Wissen Epikurs transzendierende Methode zu »rechtfertigen«. Erst mit dem 2. Heft setzen die eigentlichen Analysen der einzelnen Probleme ein, welche die Fragestellungen des 1. Heftes in vielen Fällen noch einmal aufgreifen.

Im 4. Heft der *Vorarbeiten* stellt Marx fest, daß weder das Atom noch das Leere das Prinzip Epikurs sei, sondern vielmehr ihre »Mitte«, ihr »Grund«[896], den er dann in der Dissertation als das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein nachweist. Hegel hatte die »Einzelnheit des Selbstbewußtseins« nur als Ziel der praktischen Philosophie Epikurs gesehen, also die wirkliche Vermittlung der Ethik mit der Metaphysik nicht herstellen können[897]. Die obige Feststellung Marxens

richtet sich, wieder nur stillschweigend, gegen Hegel, der die Atome und das Leere als »das Wesen Epikur's, die Wahrheit der Dinge« bezeichnet hatte [898]. Auf die weitere Herausarbeitung des Wesens der epikureischen Philosophie durch Marx sind wir schon im Abschnitt C, 1 eingegangen.

Sannwald hat versucht, in längeren Ausführungen – die, was Epikur betrifft, sinngemäß und teilweise wörtlich mit Friedrich Ueberwegs Darstellung übereinstimmen [899] – Marx nachzuweisen, daß er mehr erklärt habe als aus Epikurs Theorie der Deklination herauszuholen sei. Unter anderem schreibt er:

»Tatsächlich wollte Epikur die Freiheit des Willens retten, ohne die materialistische Basis aufzugeben. Ein solcher Kompromiß ist aber in Wahrheit unmöglich. Es klafft eine Kluft zwischen der indeterministischen Ethik Epikurs und der im Prinzip deterministischen Physik, die nicht dadurch zu überbrücken ist, daß an einem Punkt dieses Prinzip eine Abschwächung erfährt. Der Widerspruch erklärt sich historisch daraus, daß Epikur sich an zwei verschiedene Richtungen der Vergangenheit anlehnte: an Demokrits Physik und an die Ethik des Sokrates.« usw. [900]

Die Identifizierung der epikureischen Theorie mit dem Materialismus verbaut offensichtlich den Weg zum Verständnis der Marxschen Interpretation. Abgesehen davon, daß auch die Physik Epikurs nicht deterministisch ist (vgl. z. B. Diogenes Laertius X, 133 f.), geht der Versuch, das Wesen seiner Philosophie aus einer Synthese früherer Theorien zu bestimmen, an der autochthonen Leistung Epikurs vorbei, der gerade mit der Deklination eine Antwort auf eine zentrale Frage der Zeit gegeben hatte. Diese Philosophie war, im Unterschied zu Demokrit, eine »Zeitphilosophie«, wie Marx sagt [901]. Er hatte (siehe oben) von dem »Zwang« gesprochen, dem das philosophische Bewußtsein Epikurs unterworfen sei. Diesen Zwang wird Marx nun untersuchen; er wird die Frage nach der historischen Existenz des epikureischen Systems, nach der Praxis des Individuums Epikur stellen.

Dies geschieht bereits am Anfang des 2. Heftes der *Vorarbeiten* anläßlich der Analyse der epikureischen Meteortheorie. Das Erfassen der wesentlichen Momente des Systems durch Marx geht so rasch, so konzentriert und geradlinig vor sich, daß man versucht ist, von einer »nachtwandlerischen Sicherheit« zu sprechen, mit der Marx seinen Weg zum Begreifen der Philosophie Epikurs gefunden habe.

Das ganze Handeln des epikureischen Bewußtseins sei nur ein »Kämp-

fen mit der Ferne«, »die wie ein Bann das ganze Altertum umstrickt«, heißt es bei Marx in bezug auf das Verhalten Epikurs zu den Himmelserscheinungen. Und er sagt weiter:

»Die Meteore und die Lehre von denselben sind deshalb im Altertum überhaupt, dessen Philosophie nicht voraussetzungslos ist, das Bild, worin es seinen Mangel anschaut, selbst Aristoteles. Epikur hat es ausgesprochen, und das ist sein Verdienst, die eiserne Konsequenz seiner Anschauungen und Entwicklungen.« [902]

Die wirklichen Voraussetzungen des Altertums sind fern, für die damaligen Mittel unerreichbar. Aber »das Altertum wurzelte in der Natur«, sagt Marx weiter unten [903]. Es objektivierte zum ersten Male die natürlichen Voraussetzungen, innere wie äußere, des Menschen; und daher wurden sie für es zu Voraussetzungen. Deren Überwindung steht – wenn auch nur an sich – erst am Ende dieser Epoche. In Epikur konzentriert sich dieser Kampf mit den Fesseln, die als solche empfunden werden. So sind die Meteore die vergegenständlichten, überdimensionalen Fesseln, der versteinerte Mangel einer ganzen Welt. Und in Epikur ist dieser Widerspruch bewußt geworden.

Hegel hat die epikureische Meteortheorie für ein »leeres Geschwätz« gehalten [904]. Allerdings schränkt er ein, habe es an empirischen Beobachtungen gemangelt [905], und die epikureische Physik habe immerhin den Menschen über den Aberglauben erhoben und »die Furcht vor den Göttern verbannt« [906]. Aber es findet sich kein Hinweis bei ihm, daß Epikur hier an die Substanz des antiken Lebens gerührt hatte. Gerade um diese Beziehung geht es Marx, weil aus der Stellung zum Leben selbst die Funktion des epikureischen Systems zu erschließen wäre, weil aus seiner historischen Funktion sein wahres Prinzip klarer hervortreten und seine wesentlichen Beziehungen sich enthüllen würden.

Marx behauptet nicht, daß Epikur »die Schwerkraft der religiösen und politischen Existenz zertrümmert« habe [907] – das taten Griechen und Römer in ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit –, aber Epikur hat den Widerspruch zwischen subjektiver Erkenntnis menschlicher Bestimmung und objektiver unübersteigbar scheinender Schranke ins Bewußtsein erhoben und so das Denken von ihm befreit. Er ist, in seiner isolierten, vom gesellschaftlichen Geschehen abgeschnittenen Existenz für Marx ein

»vereinzelter aus der Schwerkraft der Natur gefallener Apostat.« [908]

Im 4. Heft der *Vorarbeiten* finden sich Bemerkungen von Marx, eingestreut in Exzerpte aus Lukrez (II, 7–186), in denen die Verkörperungen der gesellschaftlichen Macht der Antike, das Fatum und die

Willkür des einzelnen, mit der epikureischen Atomtheorie vermittelt werden:

»Das Hervorgehen der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht.

Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges.

Man sieht, wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht.« [909]

Lukrez schildert in den exzerpierten Versen in der Hauptsache die Veränderung – Entstehen und Untergang – der sinnlichen Erscheinungen, durch die sich aus eigener Kraft bewegenden Atome, sowie die Bewegung einzelner Atome am Beispiel der im Sonnenstrahl sichtbaren Staubteilchen. Marx versucht, die Theorie als direkten Ausdruck des Weltzustandes zu begreifen. Noch ist für ihn das Denken selbst »das innerste Herz« der Welt, wenn auch natürlich nicht das bloß subjektive, einzelne Denken.

Auch bei Hegel finden wir den Gedanken der Atomisierung der Individuen und der in einem Herrscher vereinigten Gewalt in jener römischen Epoche (vgl. Anm. 879). Marx hält als Hauptbestimmung die Willkür des Individuums fest, die Willkür jedes einzelnen in seiner spezifischen Tätigkeit, die als Gesetz des Lebens die Veränderungen bestimmt. Die Deklination bezeichnet das Verhältnis von Welt und Individuum [910]. Marx beschränkt sich vorläufig darauf, diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die von Hegel schon aufgewiesen, aber noch unvermittelt neben die Theorie hingestellt worden waren, in ein Verhältnis zu den einzelnen Bestimmungen des epikureischen Systems zu bringen.

Es fällt auf, daß der oben zitierte Marxsche Text so ganz anders klingt als die Darstellungen Hegels, die immer das Unglück betonen, das die hellenistisch-römische Zeit für das Individuum bedeutet hat. Es ist so: Während für Hegel diese Epoche vor allem den Untergang Griechenlands bedeutete (vgl. Anm. 813), d. h. also jener Zeit und jenes Volkes, in welchem sich das »reine« Denken zu einer später nicht mehr erreichten Größe hatte entfalten können, sieht Marx vor allem die Übergangszeit, die Unordnung, als das Zeichen dafür, daß die Entwicklung »in Ordnung« ist, ihren Gang geht, die Vorbereitung

auf große Ereignisse, große Leistungen, den Spielraum für die Zwecke des einzelnen, das Zerbrechen der Gewalten von gestern, das »klingende Kampfspiel der Atome«,

»den Krieg omnium contra omnes, die starre Form des Fürsichseins, eine entgötterte Natur und einen entwelteten Gott.«[911]

Marx sieht die Deklination sowohl als Ausbeugen vor dem Schmerz, vor der das Individuum bedrohenden fremden Gewalt, wie auch als Abweichen von der bisher so unveränderbar scheinenden vorgezeichneten Bahn des Schicksals, also nicht nur als einzige Möglichkeit für den einzelnen Menschen, sich zu erhalten, sondern auch als Möglichkeit für ihn, sich zu verwirklichen. In der Deklination ist der Widerspruch, der im Begriff des Atoms liegt – zwischen Wesen und Existenz, Form und Materie (vgl. Abschnitt C, 1, b) – verwirklicht[912]. Dieser Widerspruch bildet »das Hauptinteresse« Epikurs[913]. Er ist das Produkt des griechischen Denkens und sein Bewußtmachen, seine Verwirklichung im deklinierenden Atom, im Ideal des Weisen, im untätigen Gott, ist die Proklamierung der absoluten Freiheit des Selbstbewußtseins, des philosophierenden Individuums. Daher gehört auch der Weise »am konsequentesten in die Philosophie Epikurs«[914]. (Wir haben die spezifischen Untersuchungen Marxens schon im Abschnitt B, 2 behandelt.)

Um sich zu verwirklichen, muß Epikur dem »beschränkenden Dasein« ausbeugen[915], wo es ihn bindet: in der gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit, wie im von der Mythologie beherrschten Denken. Und Marx stellt fest, ausdrücklich gegen Plutarch, implicite aber auch gegen Hegel (vgl. Anm. 881 ff.):

»Und dabei muß man immer im Auge halten, daß es dem Epikur weder um die voluptas, noch um die sinnliche Gewißheit, noch um irgend etwas zu tun ist, außer um die Freiheit und Bestimmungslosigkeit des Geistes.«[916]

Roger Garaudy hat geglaubt, die wenn auch nicht unkritische, so doch immer wieder offen zur Schau gestellte Begeisterung Marxens für diese Leistung Epikurs übersehen zu können. In seinem Buche über die Freiheit behauptet er zunächst, Epikur mache mit der Abweichung der Atome

»einen ersten noch naiven und unvollkommenen Versuch zu zeigen, daß die Ursache der Bewegung in der Natur selbst liegt ...«[917]

Aber nicht um die Natur als solche ging es Epikur, sondern um die Einzelheit, und zwar um den einzelnen Menschen. Seine Atome sind, wie Marx gezeigt hat, nicht nur Material der Natur, sondern Formprinzip, Quelle der Bewegung. Ein durchaus geglückter Versuch, die

Freiheit zu begründen, da ihre Notwendigkeit in das Einzelne gelegt wird. – Bezüglich der Marxschen Dissertation hat Garaudy dann einen weiteren Unterschied zum Hegelianismus (vgl. Anm. 798) festgestellt:
»... und er (i. e. Marx, G. H.) kritisiert die epikureische Freiheitsauffassung, die, wie er sagt, zur Tatenlosigkeit führt; die wahrhafte Freiheit aber kann nur im Kampf des Volkes, im alles umfassenden Sturm Wurzeln schlagen. So schrieb er, indem er die Vorzeichen der deutschen Revolution grüßte.« [918]
Es fällt schwer, bei dieser Nonchalance in bezug auf wissenschaftliche Fakten ernsthaft zu bleiben. Abgesehen davon, daß Hegel die Freiheit Epikurs stets mit Gleichgültigkeit, Flucht ins Innere usw. übersetzte [919], hat Marx die Praxis Epikurs zwar auch kritisiert, in erster Linie aber in ihrer umwälzenden Bedeutung verstanden, eben als Tat. Dieses Moment entgeht Garaudy völlig. Als im theoretischen Bewußtsein Befangener erscheint ihm Praxis als etwas Inadäquates. Der »Kampf des Volkes« ist eine einfache Mystifikation; sie erinnert als solche an die Zeit der Kreuzzüge – nur, daß der modernen Mythologie durch die Wissenschaft das Wasser abgegraben wird.
Es bleibt noch zu fragen, warum die *Vorarbeiten* gerade an der Stelle abbrechen, an der sich Marx über eine Methode klar wird, die er in den vorliegenden sieben Heften in bezug auf Epikur und andere Probleme immer wieder angewendet hat. Wenn Marx sich hier die Aufgabe stellt zu untersuchen, wie »der Begriff einer Person, eines Weisen, Gottes«, und ihre Bestimmungen in das System hineinkommen und sich aus ihm entwickeln [920], so hat er diese Fragen in bezug auf die epikureische Philosophie schon beantwortet.
Rjazanow vermißt Vorarbeiten, die sich mit der demokritischen Philosophie befassen, meint also, es hätten noch weitere Hefte existiert [921]. Diese Auffassung ist deswegen berechtigt, weil die Auseinandersetzung mit Demokrit einen wesentlichen Bestandteil der Dissertation bildet. Andererseits aber kann man wohl kaum die Bedeutung der von Marx dargelegten »Aufgaben der philosophischen Geschichtsschreibung« im 7. Heft der *Vorarbeiten* [922] für den Gang seiner Arbeit überschätzen. Als er diese Aufgaben formulierte, hatte er den Hauptteil der Arbeit hinter sich gebracht: Die wesentlichen Beziehungen der epikureischen Philosophie waren analysiert und entwickelt worden, ebenso ihre Beziehungen zur Zeit und zum griechischen Leben. Nun war daraus die Methode bewußt geworden, Marxens eigene, von Hegel unterschiedene Methode, als über diese spezielle Arbeit hinaus-

weisendes Resultat. War es jetzt noch notwendig, weitere umfangreiche Hefte anzulegen? Das weitere konnte ein Marx wohl gewissermaßen mit der linken Hand abmachen.
Um es ganz klar zu sagen: Wir halten es für unwahrscheinlich, daß der junge Marx auch dann noch mit der gleichen Ernsthaftigkeit und Akribie an einem historischen Problem weitergearbeitet haben soll, nachdem ihm schon das Wesen seiner eigenen unmittelbaren Tätigkeit klargeworden war. Im Verstehen seiner eigenen Praxis hat der junge Marx die Welt verstanden. Historische Analysen sind dabei immer nur Hilfsmittel gewesen.
Nun ist zu untersuchen, wie Marx die Bedeutung Epikurs für die moderne Wissenschaft und Philosophie einschätzt. Wir haben dargelegt, daß Hegel Epikur als den »Erfinder der empirischen Naturwissenschaft« bezeichnet (vgl. Anm. 802 f.). Marx geht weiter, da er den philosophischen Wert der epikureischen Theorien aus ihrer praktischen Bedeutung anders beurteilt. Für ihn ist Epikur der Begründer der (philosophischen) Wissenschaft der Atomistik, als der »Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins«[923]. Dies entspricht dem Sinn der Hegelschen Feststellung, daß die moderne Physik mit ihren sinnlich vorstellbaren Molekülen die Atome der atomistischen Philosophie und damit »die denkende Bestimmung« aufgegeben habe[924].
Weiter meint Marx, die »rationale Naturbetrachtung« der beginnenden Neuzeit, also die rationale Metaphysik, nicht nur die empirische Naturwissenschaft, habe an Epikur anknüpfen können[925]. Und dies, trotzdem es Epikur »nur um den Schein der Natur zu tun ist«[926]. Die Gründe dafür liegen nicht in den epikureischen Naturanalysen, sondern in ihrem Prinzip, keine mythologische Erklärung zuzulassen (vgl. Abschnitt B, 3). Dies mußte ein Anknüpfungspunkt sein, als es zu Beginn der Neuzeit darum ging, die Natur, innere wie äußere, ihren eigenen Bestimmungen gemäß aufzufassen.
Da Epikur viele Naturerscheinungen wegen des Mangels an empirischem Material und Erfahrungen nicht erklären konnte, verzichtete er oft auf eine Erklärung, d. h. viele seiner Erklärungen sind für uns keine; für ihn und seinen Zweck, die Negation des vorhandenen Allgemeinen, waren sie hinreichend, waren sie wirkliche, wirkende Erklärungen. Durch die Entmythologisierung der Natur hat Epikur deren Aneignung durch den Menschen vorbereitet.
Nun ist noch eine Feststellung Marxens zu betrachten, die seine Interpretation Epikurs grundlegend beeinflußt hat. Immer wieder weist er in der Dissertation nach, daß Epikur sich diesen einen Gegensatz objektiviert habe, wenn auch in jeweils verschiedener Form (vgl. Ab-

schnitt C, 1, b). Es handelt sich um den Gegensatz von Denken und Sein:

»Das Leere als Prinzip der Bewegung, ... und zwar als immanentes Prinzip, ... to kenon kai to atomon der objektivierte Gegensatz von Denken und Sein.« [927]

Diese Bemerkungen im Anschluß an Lukrez (I, 362 ff und 382 ff) deuten ein Moment der epikureischen Philosophie an, das sie von der bisherigen griechischen Philosophie unterscheidet und sie vielmehr mit der durch das Christentum bezeichneten Entwicklung zusammenschließt. Diese enthält den schärfsten Gegensatz von Denken und Sein, Geist und Natur, oder auch Subjekt und Objekt, der bei Anselm von Canterbury in seinen Versuchen, das Dasein Gottes zu beweisen, zum ersten Mal bewußt ausgesprochen wurde [928].

Fraglos hat die Ahnung dieses Gegensatzes vor der christlichen Zeit vorkommen müssen. Dies hat aber nicht in der spezifisch-griechischen Entwicklung geschehen können, da es sich bei dieser, bis zu ihrem Höhepunkt Aristoteles, immer nur um Gegensätze innerhalb des Denkens gehandelt hatte [929], wenigstens soweit sie ins Wissen erhoben oder zumindest objektiviert worden waren.

Was z. B. den Gegensatz von empirischem Individuum und substantiellem Leben betrifft, so ist dieser als solcher nie Gegenstand der griechischen Philosophie gewesen. Wir haben im Abschnitt B, 2 dieses Thema behandelt und dabei die Momente dargestellt, die Epikur als Vollendung der griechischen Philosophie erscheinen lassen, weil er diesen Gegensatz bewußt macht. Hier ist nun das andere zu tun; es ist – wenigstens in Kürze – eine vorwärtsweisende Tendenz der epikureischen Philosophie zu zeigen.

Im Begriff des Atoms verkörpert sich das Wesen des einzelnen Seins, sein Festes, Beharrendes im Flusse der Veränderung. Die Bewegung bzw. ihr Prinzip kann dieses Atom als solches an sich selbst nicht zeigen, daher wird die Quelle der Bewegung als eine besondere Existenz gesetzt, die Leere. Diese ist nicht nur unterschieden vom Atom, sondern ihr direkt entgegengesetzt; beide Prinzipien sind nur in ihrer gegenseitigen Durchdringung wirklich. So wie das Atom das Moment des Seins verkörpert, so drückt sich im Leeren das Denken aus, als die auflösende, alle Voraussetzungen aufhebende Bewegung, sinnlich vorgestellt im Ideal des müßigen Gottes. Aber während in der griechischen Philosophie die durch das Denken erzeugten Veränderungen das Sich-Verändern der Dinge selbst sind, stehen sich hier Atom und Leere gegenüber. Es ist dies der Ausdruck dessen, daß das Denken für

sich selbst wirklich geworden ist, sich aber nicht im Sein finden kann, sondern sich ihm zunächst gegenüberstellen muß.
Wir haben im Abschnitt B, 3 gezeigt, daß Epikur, indem er die Natur entmythologisierte, den Gegensatz zwischen Natur und Geist, als dem menschlichen Wesen, das sich bis dahin in der griechischen Mythologie verkörperte, aufgerissen hatte. Eine andere Erscheinung ist es, wenn Epikur im Ausbeugen, in der Abstraktion vom Leben, letztlich in der Deklination, die Einzelheit dem allgemeinen Dasein entgegenstellt. Diese Erscheinungen fassen sich in der Atomtheorie zusammen, als Atom und Leere, starre Wesenheiten, die sich gegenseitig ausschließen und doch aneinandergekettet sind und sich wechselseitig bestimmen. In ihnen ist der Gegensatz von Denken und Sein, wenn auch nicht als solcher bewußt, Gegenstand der Philosophie geworden.
Hegel hatte darin weiter nichts gesehen, als das »allgemeine Princip des Positiven und Negativen« in der Bewegung des Denkens [930]. Dagegen findet er den Unterschied »von Denken und Seyn, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem« bei Arkesilaos [931], also in der Mittleren Akademie, die Hegel der Skepsis zuordnet. Seine Stellungnahme zu dieser Frage ist nicht einheitlich. So sagt er später:
»Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtseyn, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität.« [932]
An anderer Stelle wieder ist die Rede von der »abstrakten Trennung« des Begriffes als Subjekt vom Objektiven, Seienden bei den nacharistotelischen Systemen [933]. Eine abstrakte Trennung kann sowohl ein Unterschied wie auch ein Gegensatz sein, wenn die Einheit des Letzteren nicht zugleich mitgesetzt wird. Den allgemeinen Tatbestand hat also Hegel gesehen, was auch aus dem obigen Zitat hervorgeht. Aber im einzelnen hat er dies nur bei der Skepsis untersucht, weil es ihm auf das theoretische Verhalten, auf das Denken als Erkennen, Bewußtsein, ankam. Weil er die Praxis Epikurs nicht verstanden hat, konnte er auch dessen wesentliches Bewußtsein nicht konstruieren.
Als letzten Punkt müssen wir jetzt noch die Beziehungen analysieren, die Marx zwischen Epikur und der Skepsis sichtbar macht. Es war dies eine der ersten Aufgaben, die Marx sich schon im 1. und 2. Heft der *Vorarbeiten* stellte. Auf die ersten diesbezüglichen Thesen haben wir schon zu Beginn des vorigen Abschnittes hingewiesen (vgl. Anm. 863 und 866). Endgültig entscheidet sich Marxens Urteil, als er feststellen kann, daß die antike Philosophie in Epikur konsequenter als bei den Skeptikern »gebrochen« wird. Er fährt fort:

»Das Altertum wurzelte in der Natur, im Substantiellen. Ihre Degradation, ihre Profanierung bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegenen Lebens; . . .«[934]
In der Beziehung der nacharistotelischen Systeme auf die Substanz des griechischen Lebens findet Marx das Kriterium für seine Bestimmung. Epikur wendet sich gegen die substantiellen Gedanken bzw. Vorstellungen als solche, während es die Skepsis nur mit einzelnen Vorstellungen oder Gedanken zu tun hat. Die historische Existenz des Systems, ihr Verhältnis zur »Wurzel« des gesellschaftlichen Lebens, entscheidet also für Marx darüber, wem die konsequentere Vollendung der antiken Philosophie zu vindizieren sei.
In seiner ausführlichen Untersuchung des Verhältnisses der beiden Systeme[935] kommt Marx zu dem Schluß, die Epikureer seien deshalb konsequenter als die Skeptiker, weil sie aus dem Nachweisen der menschlichen Unwissenheit keine Manie, kein Geschäft, keine Funktion fabrizieren, sondern eben die Konsequenzen ziehen, die für die Praxis des empirischen Individuums notwendig sind:
». . . wenn das Nichtwissen im Geiste liegt, so ist das Wissen kein Zuwachs der geistigen Natur, sondern ein gleichgültiges für denselben und das Göttliche für den, der nicht weiß, und nicht die Bewegung des Wissens, sondern die Faulheit.«[936]
Die Verwirklichung des Menschen, seiner geistigen Natur, sinnlich vorgestellt im Ideal des untätigen Gottes[937], steht bei Epikur im Mittelpunkt, nicht die skeptische Bewegung des Denkens in sich selbst um ihrer selbst willen. Während Epikur das Wesen des Menschen als abstrakt-einzelnes Selbstbewußtsein vergegenständlicht und in dem Streben nach Realisierung dieses Ideals seine Ruhe findet, kommt die Skepsis nicht aus der Welt der Erscheinungen heraus, bewirkt also nur ein endloses Umhergetriebensein und letzten Endes Verwirrung und Verzweiflung (vgl. den vorigen Abschnitt).
Nun kann auch die Bemerkung in der Vorrede zur Dissertation verstanden werden, nach der Marx »eine tiefere Andeutung« über den Zusammenhang der nacharistotelischen Systeme »mit dem griechischen Leben« in der Schrift seines Freundes Carl Friedrich Köppen gefunden hatte. In dieser Marx gewidmeten Schrift heißt es:
»Epikuräismus, Stoicismus und Skepsis sind die Nerven- Muskel und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Alterthums bedingte und die beim Absterben desselben auseinanderfielen.«[938]
Diese Einteilung ist nicht nur oberflächlich zu verstehen. Sie weist jedem der drei Systeme eine bestimmte Funktion im Organsimus des

griechischen Lebens zu. Nicht umsonst spricht Marx von den Skeptikern als den »Gelehrten unter den Philosophen« [939], von den »männlich-starken Stoikern« [940] usw. Der Skeptizismus, als die Reflexion des Denkens in sich selbst, drückt das Innere, das bloß Innere dieses Organismus aus; die Stoa die diesem Körper noch verbliebene Kraft der Auflehnung gegen Gesetz und Sitte; der Epikureismus endlich wird als das Nervensystem bezeichnet, als das Organ, das die innigste Verbindung mit der Außenwelt darstellt, als Zentrum, das den Körper in seiner Tätigkeit und Reaktion anleitet und so das Gleichgewicht zwischen Organismus und äußerer Welt vermittelt.
Es ist aus alledem klargeworden, daß Marx den Epikureismus deshalb höher bewertete als die anderen Systeme, weil er das empirische Individuum in seiner Praxis nicht dem Schrecken der Mythologie auslieferte und zu sinnloser Auflehnung verleitete, wie die Stoa: weil er dieses Individuum nicht der Welt der Erscheinungen, ihrer Gewalt und Verwirrung überantwortete, wie es bei der Skepsis der Fall war; weil er demgegenüber die für das einzelne Individuum damals einzig mögliche Praxis, als Verwirklichung des menschlichen Wesens, begründete. Es ist so, wie Windelband feststellt:
»... zum ersten Mal wird durch ihn (i. e. Epikur, G. H.) die *›Freiheit‹* in der Bedeutung eines *ursachlosen Geschehens* zu einem *metaphysischen* Prinzip gemacht.« [941]

1. Exkurs: Der Platz Epikurs in der Geschichte der Praxis

Marx spricht in der Dissertation davon, daß die nacharistotelischen Systeme besonders klar die Denk- und Handlungsweise der griechischen Philosophie, ihre Bestimmtheit nach den besonderen Zwecken ihrer Träger und die Form ihres Verwirklichtwerdens ausdrücken:
»Es scheint mir, daß, wenn die früheren Systeme für den Inhalt, die nacharistotelischen, und vorzugsweise der Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Schulen, für die subjektive Form, den Charakter der griechischen Philosophie bedeutsamer und interessanter sind. Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.« [942]
Die Momente der griechischen Philosophie, nun als Selbstbewußtsein, fallen in den drei Systemen in besondere Existenzen auseinan-

der[943]. Damit vollendet sich auch hier der Prozeß, der mit seinem inneren Gegensatz zum bewegenden Faktor des griechischen Lebens geworden war, der Prozeß des Herauslösens der Einzelnen – Personen, Tätigkeiten, Künste, Wissenschaften – aus der allgemeinen, substantiellen Wirklichkeit. Dieser Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen hatte alles durchdrungen und war in Plato und Aristoteles als Problem des Denkens objektiviert worden.

Auch das Denken und seine Träger hatten sich abgesondert gegenüber dem naturhaften Durcheinander des gesellschaftlichen Lebens, in dem Willkür und Zufall die herrschenden Mächte waren. Die Hoffnungslosigkeit der öffentlichen Zustände[944] beruhte darauf, daß sie mit den verfügbaren Mitteln nicht im Sinne des menschlichen Zwecks – soweit dieser damals bestimmt war – verändert werden konnten.

Die hellenistisch-römische Epoche verallgemeinerte diese Problematik in unerhörter Weise, aber mit einer neuen Tendenz. Alle diese einzelnen Stadtstaaten, Völker, Menschen sollten unter *einem* Willen, dem Willen einer einzelnen Macht zugrunde gehen und nur noch Material sein, um diese Macht ins Unermeßliche zu steigern. In dieser Welle der Vernichtung und des Schreckens wuchs das Bedürfnis nach Religion, das aber – zunächst nur für die Gebildeten – die alten Religionen nicht mehr erfüllen konnten[945].

Diesen Menschen konnte nur eine dogmatische Weltansicht den festen Halt gewähren, der es ihnen ermöglichte, in den sich überstürzenden Ereignissen dieser Krise, an diesem unbegreifbaren Wendepunkt des Geschehens, dem Zwecke des Menschen gemäß zu existieren.

Marx hat diesen Dogmatismus bei Epikur konstatiert[946], ohne jedoch bemerken zu können, daß hier ein Prozeß sich zum ersten Mal entschieden äußerte, der das ganze bisherige Denken, vor und nach Marx, wesentlich bestimmen sollte. Marx mißt die Berechtigung des dogmatischen Verhaltens des epikureischen Weisen allein an seiner Wirkung auf den existierenden, sein Wesen verwirklichenden Menschen. Er stellt die Befriedigung und Seligkeit Epikurs fest, die dieser aus seiner Philosophie gewinnt[947]; er zitiert Vellejus, der geäußert hatte, die Epikureer seien durch den Gründer ihrer Schule »erlöst, in Freiheit gesetzt worden«[947].

Andererseits hatte er in bezug auf die Philosophie Platos ein ähnliches Problem untersucht (vgl. Abschnitt B, 5, d). Er schrieb dort:
»Was Ausspruch eines Individuums ist und als solcher sich geltend macht, im Gegensatz gegen Meinungen oder Individuen, das bedarf

eines Halts, wodurch die subjektive Ungewißheit zur objektiven Wahrheit wird.« [948]

Dieser Halt kann nun entweder im Inhalt der Gedanken, im Mythos, oder in ihrer Form, als Dogma, gefunden werden. Damit aber die Form dem bloß subjektiven Gedanken zur Allgemeingültigkeit verhilft, muß der Träger dieser Form eine besondere Bedeutung erlangt haben. Und dies ist bei Epikur, im Hinblick auf seine Schule, der Fall. Hegel berichtet:

»Und kein Lehrer hat bei seinen *Schülern* so viel Liebe und Verehrung erhalten als Epikur.« [949]

Mit der Hervorhebung des Wortes »Schüler« deutet Hegel die Tatsache an, daß die Nachfolger durch die Jahrhunderte hindurch auf keine selbständigen theoretischen Leistungen Wert gelegt hatten. Er fügt auch gleich hinzu, daß diese Schule, im Unterschied zu anderen, dauernd existiert und ihre Lehren kaum verändert habe [950]. Als Grund dafür gibt er an, ein Weiterentwickeln der Lehre hätte dieses System »verwirrt« [951]; es sei also auf die Unveränderlichkeit, auf den dogmatischen Charakter der Lehre angekommen. Der Epikureismus habe so einem »festen, geschlossenen Staat« geglichen (vgl. Anm. 949).

Ueberweg bezeichnet die epikureische Schule direkt als »Kultverein«. Dem Meister sei zu Lebzeiten und nach dem Tode eine »fast göttliche Verehrung« zuteil geworden. Der Mahnspruch der jeweiligen Schulhäupter sei gewesen:

»Handle immer so, als wenn es Epikur sähe.« [952]

Ueberweg hebt weiter die leichte Verständlichkeit der epikureischen Schriften hervor. Auch die Tatsache, daß, entsprechend dem Wunsche Epikurs, gewisse Grundsätze einfach auswendig gelernt wurden (Diogenes Laertius X, 12; Cicero, De fin. bon. et mal. II, 7, 20), weist darauf hin, daß es im wesentlichen um Anweisungen für das Individuum, um »Lebensnormen« [953], zu tun gewesen ist. Während es die Wirkung der Skepsis war, daß in späterer Zeit immer wieder »Vermittlungsversuche« zwischen den einzelnen Schulen unternommen wurden [954], haben sich allein die Epikureer davon ausgeschlossen. So wurden sie, nicht nur unter den Gebildeten, zur verbreitetsten Philosophie (Diogenes Laertius X, 9; Cicero, De fin II, 14; Tusc. IV,3).

Gestützt also auf die Autorität des Meisters ist der Dogmatismus seiner Lehre in erster Linie ein Mittel für die Praxis gewesen. Zeller urteilt, das praktische Interesse sei bei den Epikureern am »unverhülltesten« hervorgetreten [955]. Aber für welche Praxis, wie konnte sich das menschliche Wesen verwirklichen und welchen Inhalt hatte dieses Wesen?

Von den wesentlichen Bedürfnissen des Menschen konnte nur das der Selbstorientierung so vergegenständlicht werden, daß sich darin das menschliche Wesen der Träger dieser Tätigkeit – Kunst und Wissenschaft – als Ganzes auszudrücken vermochte. Im Hinblick auf die gesellschaftliche Totalität fand also nur ein Element des menschlichen Wesens adäquate Verwirklichung: das Denken. Die Arbeit für Lebensunterhalt und Genuß war das Werk von Sklaven, also von Nicht-Menschen; die gesellschaftliche Organisation als solche bestand aus naturhaften Gewaltakten und ersten Versuchen, so etwas wie eine Ordnung zustande zu bringen. In diesen Bereichen vermochte der Mensch nicht, seine Natürlichkeit zu negieren.
Aber im abgesonderten Raum des Denkens war wenigstens der Weise in der Lage, nicht nur sich zu orientieren, sondern auch schöpferisch zu arbeiten, in Wort und Schrift, und zu organisieren, nämlich Gedanken zu einem System und Schüler zu einer Schule. Diese Praxis ist vom allgemeinen gesellschaftlichen Geschehen getrennt; sie ist, nach Zweck und Träger, eine bloß individuelle. Gesellschaft tritt nur als »Vertrag« auf [956], sie ist eine Beziehung der reinen Nützlichkeit, nur Mittel, und nicht zugleich auch Zweck. Der Begriff des Menschen, soweit er entwickelt war, und seine Realität konnten nur im denkenden Individuum zusammenfallen. Und nur dieses war imstande, den Widerspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem in sich auszuhalten. Es ist »die vergötterte Individualität« des Epikur [957].
Aber Praxis ist nur möglich auf der Basis der Erhaltung des menschlichen Lebens, weil der Mensch seine Endlichkeit nicht absolut zu negieren vermag. Eine Praxis, die das übersieht, ist zum Scheitern verurteilt. Dies war bei der Stoa der Fall, die gegen Gesetz und Sitte selbst opponierte [958], die Einzelheit in ihrem Dasein überhaupt mißachtete [959] und also von der Natürlichkeit der Individuen selbst zu abstrahieren versuchte. Für die Skepsis war *alles* Gegenständliche für das Selbstbewußtsein verschwunden [960]; der Gegenstand des skeptischen Denkens »ist ihm nur Verwirrung« [961]. Ihre Freiheit des Denkens als solchem bedeutete die völlige Unterwerfung des Menschen als endlichem Wesen unter die Gewalt der Welt, ein

»in der That thierisches Leben, und *verlorenes* Selbstbewußtseyn ...« [962]

Marx bewundert den epikureischen Weisen als »dies entschlossene, gesunde Individuum« [963], das sich weder in einem ruhelosen Denken verwirrt noch in einer aussichtslosen Tätigkeit seine Existenz aufs Spiel setzt; das sich weder von der äußeren Realität noch von der Mythologie bzw. dem Fatum schrecken und beherrschen läßt; das sich

weder seiner Gedanken als eines Orientierungsmittels noch seines Körpers beraubt.

Das einzige Moment des Selbstbewußtseins, das sich auf dieser Basis verwirklichen läßt, ist der »individuelle Genuß«; er ist »das Göttliche«[964]. Hegel sagt von den epikureischen Göttern als den »Idealen des seligen Lebens«:

»Denn der Selbstgenuß ist in seiner Konsequenz ohne Thun, weil Thun immer etwas Fremdes in sich, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, hat, und darin die Arbeit, Mühe vielmehr Seite des Bewußtseyns der Entgegensetzung, als des Verwirklichtseyns. Götter sind Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses.«[965]

Es ist nicht das Genießen der Kräfte des Körpers oder gar der Außendinge, sondern das reine Genießen seiner selbst, des Selbstbewußtseins, das nur so sich verwirklichen kann. Nur in dieser maximalen Beziehungslosigkeit kann der Mensch bei sich selbst sein, seinen Körper wie sein Denken, sich als Ganzes, als ein nur ihm selbst Gehörendes erfahren. Im Gefühl der Lust ist er seinem Wesen nahe (Diogenes Laertius X, 34). Diese Bestimmungslosigkeit, dieses Nur-von-sich-Bestimmtsein, ist die wahre Freiheit des Bewußtseins[966], das Wissen um diese Selbstbestimmung und die Ruhe in dieser Befriedigung seiner Sehnsucht.

Diese Realisierung des Begriffes des Menschen ist zugleich die absolute Begriffslosigkeit (vgl. Anm. 891). Denn wo bleibt der wahre, nun von Hegel entdeckte Begriff des Menschen, das im Allgemeinen aufgehobenen Einzelne, das die ganze Wirklichkeit durchdringende Denken, das Selbstbewußtsein, das in der Bestimmung des Anderen seiner selbst sich selbst bestimmt, der Mensch, der nicht nur sich selbst genießt, sondern die Natur überhaupt, der arbeitet, seine Kräfte wirken läßt und die Umwelt sich aneignet – wo bleibt dieser Begriff, wenn der Mensch nur existieren kann, wenn er möglichst viele Beziehungen abbricht? Was ist das für ein menschliches Wesen, aus dessen Bereich jede Veränderung ausgeschlossen wird[967]?

Marx hat dieses Wesen, das Wesen des Selbstbewußtseins des Epikur aus dem »Wesen seiner Natur«, die eine historische ist, erklärt[968]. In der Dissertation geht er ausführlicher darauf ein:

»Und in Wahrheit: die unmittelbar seiende Einzelheit ist erst ihrem Begriff nach verwirklicht, insofern sie sich auf ein Anderes bezieht, das sie selbst ist, wenn auch das Andere in der Form unmittelbarer Existenz gegenübertritt. So hört der Mensch erst auf, Naturprodukt zu sein, wenn das Andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist, ob auch noch nicht

der Geist. Daß der Mensch als Mensch sich aber sein einziges wirkliches Objekt werde, dazu muß er sein relatives Dasein, die Macht der Begierde und der bloßen Natur, in sich gebrochen haben. *Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewußtseins;* sie entspricht daher dem Selbstbewußtsein, das sich als Unmittelbar-Seiendes, Abstrakt-Einzelnes erfaßt.
In der Repulsion ist also der Begriff des Atoms verwirklicht, wonach es die abstrakte Form, aber nicht minder das Gegenteil, wonach es abstrakte Materie ist; denn das, auf das es sich bezieht, sind zwar Atome, aber *andere* Atome. *Verhalte ich mich aber zu mir selbst als zu einem Unmittelbar-Anderen, so ist mein Verhalten ein materielles.* Es ist die höchste Äußerlichkeit, die gedacht werden kann.« [969]
In der griechischen Welt ist der Mensch aus der Natur herausgetreten. Der andere Mensch wird in zunehmendem Maße, das auch später die mit körperlicher Arbeit Beschäftigten immer mehr einbezieht, als Mensch angesehen, wenn auch nur als ein einzelner. Marx stützt sich hier auf die Hegelsche Darstellung in der *Phänomenologie des Geistes.* Dort heißt es unter anderem:
»Dieß andere Leben aber, für welches die *Gattung* als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das *Selbstbewußtseyn,* ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als *reines Ich* zum Gegenstande; . . .« [970]
Die Gattung erscheint zunächst als einzelner Mensch, entsprechend der Tatsache, daß das erkannte einfache Wesen des Menschen das Denken ist, und dieses sich nur in den Einzelnen zu realisieren vermag. Dieses »reine Ich« tritt im Anderen als »unmittelbare Existenz« auf, erscheint so nicht als durch die Gesellschaft vermittelt.
Die erste Form der gegenseitigen Beziehungen der Menschen ist also die Repulsion; nur in der Konzentration auf sich selbst kann sich das Ich herausbilden. Dementsprechend werden die Beziehungen unter der Bestimmtheit der Nützlichkeit gesehen – ein äußerliches, materielles Verhalten, wie Marx sagt [971]. Meine unmittelbare Existenz muß gesichert werden, – und dies ist nur auf unmittelbare Weise, durch keine Organisation, möglich – also ist auch mein Verhalten zum Anderen ein unmittelbares und insofern natürliches.
Damit ist aber die Macht der *bloßen* Natur gebrochen; die Begierde selbst hat ihre bestimmende Gewalt über mich verloren, und das ist bei Epikur in hohem Maße der Fall [972]. Die Flucht aus der Wirklichkeit ist, wie es bei Hegel heißt, die Flucht »aus der Wirklichkeit meines Willens« (vgl. Anm. 819). Hegel bezieht dies auf die Skepsis; der Unterschied zu Epikur liegt darin, daß bei ihm diese

Flucht den ganzen Menschen erfaßt, in der Skepsis aber nur das Denken davon ergriffen wird.
Diese Überwindung der natürlichen Begierde, die sich auch in Epikurs Menschenliebe und Milde ausdrückt (vgl. Diogenes Laertius X, 9 f; Hermarch, Fragm. 4), wie auch die von ihm gelehrte maximale Trennung vom öffentlichen Leben stellen Elemente dar, die später die Haltung des Urchristentums mitgeprägt haben. Auch die anderen Systeme haben, wenn auch in viel mittelbarerer Form ihren Beitrag dazu geleistet: die Stoa mit ihrer Idee des alles verbindenden abstrakten Allgemeinen, die Skepsis mit ihrer Zersetzung der vorhandenen Vorstellungen und Gedanken.
Hegel hat diesen Prozeß der Trennung des Ich von seinem natürlichen Willen in der *Religionsphilosophie* – selbstverständlich am Beispiel von Stoa und Skepsis, ohne Epikur zu erwähnen – geschildert [973]. Dieser Gegensatz tritt bei Epikur in der Weise in Erscheinung, daß sich seine abstrakte Einzelheit nur in ihrer sinnlichen Natur vergegenständlichen kann [974], daß dies aber gleichzeitig keine Wirklichkeit darstellt, die sie als die ihre anerkennen könnte [975], weil sie derartige Beziehungen nicht in der ihr gemäßen Weise gestalten und also auch nicht zu Eigenem machen kann, sondern vielmehr nur durch das Andere negiert würde. Marx hat diese widersprüchlichen Beziehungen innerhalb des epikureischen Systems aus dessen historischer Existenz abgeleitet:
»In dem allgemeinen Verhältnis, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zueinander gibt, verobjektiviert er sich nur, wie sein besonderes Bewußtsein sich zur realen Welt verhält.« [976]
Darin, daß Marx dem System nur das Bewußtsein zugrunde legt, ist eine Befangenheit in der Fragestellung des bloß theoretischen Verhaltens zu sehen. Eine Befangenheit, die er auch später, den beschränkten Möglichkeiten seiner Praxis wegen, nur partiell hat überwinden können. – Tatsächlich liegt Epikurs System dessen unmittelbare Praxis zugrunde, d. h. die Weise, in der Epikur den durch seine Existenz als denkendes einzelnes Individuum, als griechischer Philosoph nach Aristoteles, gesetzten Zweck zu realisieren vermag, das Maß und die Wirklichkeit dessen, das er im Sinne dieses Zwecks zu bestimmen in der Lage ist.
Die Größe Epikurs besteht darin – obwohl er nur Gedanken bestimmen konnte –, den ganzen Menschen in seine Lehre einbezogen, ihm als Ganzes einen Weg zur Überwindung des Gegensatzes vom denkenden Ich und natürlichem Willen gezeigt zu haben. Hegel sagt, gegen die Stoa gewendet:

»Die Freiheit im Gedanken hat nur den *reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das *Denken* überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müßte in *dem Gedanken selbst* für jene Ausbreitung ein *Inhalt* dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen; damit *durchaus* in demjenigen, *was für das Bewußtseyn* ist, kein anderes Ingredienz wäre, als der Begriff, der das Wesen ist.« [977]

Hegel kritisiert anschließend die Stoa zu Recht, daß der Inhalt ihres Denkens nur ein gegebener sei, sei es die Mythologie, der Aberglauben oder die Gesetze und Sitten, die negiert werden. Aber auf Epikur trifft seine Kritik nicht zu. Gerade indem er sich weitgehender als die Skepsis seinen Voraussetzungen entzieht (vgl. Anm. 866), in der maximalen Beziehungslosigkeit, im Ausweichen, vermag Epikur dem einzelnen Leben die für es als solches höchstmögliche Erfüllung zu sichern – eine zwar sehr beschränkte, aber »lebendige Freiheit«. In seinem Gedanken selbst liegt das Gute und Wahre, der Begriff des Menschen, sein Wesen.

Hegel hat an dieser Stelle die dem erscheinenden Bewußtsein der hellenistischen Epoche verborgen bleibende wesentliche Wirklichkeit geschildert, die nur an sich, d. h. für uns sichtbar werde. In seinem Nicht-Begreifen der epikureischen Praxis hat er nicht bemerkt, daß diese wesentliche Wirklichkeit in Epikur selbst Gestalt angenommen hatte. (Er erwähnt ihn auch hier nicht.) Diese Gestalt stellt den Versuch dar, den ersten Begriff des Menschen als bewußten Zweck zu realisieren.

Epikur ist es gelungen, für diesen Begriff und seinen Widerspruch einen Träger zu finden, der in der Lage war, die Widersprüche in sich zu vereinigen und sie so auszuhalten. Die Stoa versuchte dagegen, diese Versöhnung am Gegenständlichen zu realisieren, woran die Individuen natürlich zerbrachen. Die Skepsis wollte sich ganz auf das Denken beschränken und ließ das Individuum als endliches Wesen schutzlos zurück.

Es ist nun aber nicht so, daß Epikur den Menschen bzw. seine Schüler sich selbst überlassen hätte. Nur in Ausnahmefällen ist es möglich, daß ein einzelner Mensch den Widerspruch des menschlichen Wesens in sich allein auszuhalten vermag. Das trifft auf Epikur zu, und deswegen wurde er selbst und seine Lehre zu dem objektiven

Halt, den die einzelnen Menschen, seine Schüler brauchten. Dieser objektive Halt mußte ein ihnen äußerer, ein ihnen jenseitiger sein, weil die Hauptkomponente des menschlichen Wesens, das Eingefügtsein in eine gesellschaftliche Organisation und dieses Gefüge selbst, den damaligen Menschen ein undurchdringliches Dickicht, ein jede Vernunft transzendierendes Chaos zu sein schien. Nicht umsonst entwickelte sich mit Alexander und nach ihm der Kult der großen Persönlichkeit [978]. Bei Zeller heißt es:

»... weil der Mensch die Wahrheit ursprünglich außer sich weiß und an der Befähigung seines Denkens irre geworden ist, wird die Gottheit als die absolute Quelle der Wahrheit ins Jenseits entrückt; weil aber das Bedürfnis einer Offenbarung der Wahrheit vorhanden ist, wird die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, bald in einer metaphysischen Form, bald in der populären des Dämonenglaubens, mit Vorliebe ausgebildet.« [979]

Zeller spricht zwar hier über den Übergang zum Neuplatonismus, aber diese Entwicklung ist ja schon wesentlich früher in Gang gekommen. Hier ist die Quelle der göttlichen Verehrung, die Epikur genoß (vgl. Lukrez I, 66 ff; III, 1 ff und 1043 ff; V, 1 ff). Während die Stoa dem einzelnen Individuum selbst die Verantwortung für die Versöhnung des Widerspruches übertrug, die Skepsis, was das empirische Individuum betrifft, ganz darauf verzichtete, fand der Epikureismus in seinem Gründer jenes übermenschliche Wesen und in dessen Lehre jenes Dogma, das den Anhängern ermöglichte, ihren Zweck zu verwirklichen, ohne dabei ihre Existenz aufgeben zu müssen. Damit ist der Widerspruch an sich aufgehoben.

Das Atom ist so zu einem »energischen Prinzip« der Erfahrung [980], einem aus sich selbst wirkenden Prinzip der unmittelbaren Praxis geworden. Seine höchste Vollendung ist der Gott, als der Zweck der Lehre in seiner reinsten Gestalt:

»Aus Gott ist also das Urteil, die Differenz entfernt, und das ist gerade ein Hauptsatz des Epikur, der deswegen konsequent diese Differenzlosigkeit im Menschen sowohl theoretisch als praktisch in seiner unmittelbaren Identität, der Sinnlichkeit findet, in Gott als Leere, reines otium. Der Gott, der als das Gute durch Wegschieben des Urteils bestimmt ist, ist das Leere, ...« [981]

Wie ausschließlich diese Ataraxie die Realisierung des menschlichen Wesens verkörpert, zeigt sich zum Beispiel daran, daß Epikur einem Ehrgeizigen sogar die politische Betätigung gestattet [982]. »Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not«, sagt Marx mit Anspielung auf Stoa und Skepsis, »sondern des, daß wir ohne

Verwirrung leben«[983]. Dies ist die Vollendung der Praxis des von der Gesellschaft isolierten denkenden Individuums, dessen Freiheit nur in der Isolation zu realisieren ist. Daher findet Marx den Weisen, als das Produkt der griechischen Entwicklung, am konsequentesten bei Epikur ausgebildet (vgl. Anm. 874).

Aber die Vollendung dieser Form der Praxis bedeutet auch ihren Untergang, der deshalb notwendig ist, weil die Versöhnung des bestimmenden Widerspruchs so nur Einzelnen – welche die erforderliche Bildung und das adäquate Temperament mitbringen – möglich ist, und diesen auch nur so weit, wie sie das gesellschaftliche Geschehen sich selbst überlassen, eine Entwicklung der gesamten Gesellschaft also verhindern. Epikurs »Lebe im Verborgenen!« ist das Motto eines Daseins ohne Perspektive. An seiner Naturhaftigkeit, an seiner substantiellen Voraussetzung, geht nicht nur Sokrates zugrunde[984], sondern auch der Epikureismus und die ganze Gesellschaftsordnung der Antike. Die Versöhnung der Widersprüche war nur eine »formelle, subjektive«[985].

Der objektive Fortschritt, den Epikur erzielte, ist, das allgmeine Wesen vermenschlicht zu haben; diesen Charakter hatte die Profanierung der Natur (vgl. Anm. 934). Sie bot nicht nur dem neuzeitlichen Materialismus einen Anknüpfungspunkt (vgl. Anm. 796), sondern ermöglichte schon, in Verbindung mit dem Kult der großen Persönlichkeit überhaupt (siehe oben), die Gestaltwerdung Christi zu einem Mittler zwischen Gott und Welt. In Epikur erschien die Wahrheit, die Erkenntnis des Wesens, in objektiv gültiger Form zum ersten Mal als das alleinige Werk eines Menschen.

Es tritt jedoch ein neues Moment hinzu. Die objektive Gültigkeit von Epikurs Lehre (für seine Schüler) schließt ihre Unveränderlichkeit ein. Der Gedanke wird zum Dogma, zum Ding, das die Anhänger als Fixes, Erstarrtes vorfinden, wie sie die Gesellschaft ihrer Zeit als ohne sie Fertigwerdendes hinzunehmen hatten. Sie sind nicht einmal Zuschauer des Geschehens. Weil das wirkliche Wesen des Menschseins außerhalb ihrer Bestimmung lag, weil auch ihr eigenes Werden ihnen seiner Quelle nach als ein Fremdes, weil Unbegriffenes und Nicht-selbst-Bestimmtes erscheinen mußte, mußte auch der sie leitende Gedanke eine fremde, d. h. dinghafte Gestalt annehmen. Nur so konnten sie ihn als eben nicht Fremdes, sondern als Eigenes behandeln. Ja, auch sie selbst waren ja atomisiert, d. h. verdinglicht worden. Dieser Gedanke findet sich bereits bei Vico:

»... durch das Verstehen klärt der Mensch seinen Geist auf und

begreift die Dinge, doch durch das Nichtverstehen macht er die Dinge aus sich selbst, verwandelt sich in sie und wird selbst zum Ding.«[986]
Während zu Beginn dieses im Epikureismus sich vollendenden Prozesses, bei Sokrates, noch die Philosophie wesentlich dessen *»eigene Weisheit*, sein eigenes *Gutsein«* war[987] und nur dessen Quelle, das Denken, als Daimonion verschleiert blieb, löst sich jetzt auch der Gedanke von dem Individuum ab und erhält im Dogma eine selbständige Existenz. Fichte sagt zum Problem des Dogmatismus:
»Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird Recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst Willen: so also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.«[988]
Wir haben im Epikureismus den Beginn der dogmatischen Denkweise zu sehen, die vom theoretischen wie praktischen Standpunkt aus für die Menschheit absolut notwendig gewesen ist. Einmal konnte der Mensch sein Denken erst dann wirklich begreifen, nachdem er es lange genug als Ding vor sich gehabt hatte, nachdem es so handhabbar geworden war. Nicht umsonst wird Epikur von Lukrez »Erfinder der Dinge« genannt (III, 8).
Zum anderen aber rüstet sich die Menschheit mit dem politischen Untergang Griechenlands für eine zweieinhalb Jahrtausende währende krisenhafte, sich überstürzende, mit immer neuen Wendungen erschreckende Entwicklung voller Rückschläge und Sackgassen. Diese Entwicklung war nur zu überstehen, der Bereich der menschlichen Praxis war nur zu erweitern, indem das Denken in seinen Dogmen, mit jeweils verschiedenem Inhalt, die feste Orientierung hatte, deren es zum Handeln bedurfte. Die Unbildung der großen Mehrzahl und die mangelhaften Kenntnisse der Eliten, der beschränkte Bereich der Praxis, erlaubten – von besonderen Perioden abgesehen – keine andere Denkweise.
Das weitere Bestehen des Dogmatismus, den unser Jahrhundert noch einmal hat zu so furchtbarer Größe sich aufrichten gesehen, hängt also davon ab, ob und in welchem Maße es den Menschen, als Gesamtheit verstanden, gelingt, ihre wesentlichen Beziehungen, d. h. ihre gesellschaftliche Organisation selbst zu bestimmen. Damit wird der Dogmatismus zu einer begrenzten, historischen Erscheinung.
Die Tatsache des Dogmatismus bei Epikur kann man auch mit dem Hinweis darauf ausdrücken, daß bei ihm zum ersten Mal das Denken als System, und zwar als geschlossenes System, aufgetreten sei. Hegel sagt über die Systematik der nacharistotelischen Zeit:

»Dieß Bedürfniß ist nichts Anderes, als daß das Allgemeine jetzt gefaßt wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit des Princips, daß auf eine allgemeine Weise ein Princip herausgehoben oder geltend gemacht wird: so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde; – oder es tritt unmittelbar das Bedürfniß einer systematischen Philosophie ein. Man kann von platonischem und aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; dazu gehört, daß Ein Princip aufgestellt und konsequent durch's Besondere hindurchgeführt wird.«
»Es muß also allgemeines Princip hervortreten, das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt; so ist das Princip abstrakt, und dadurch wird solche Philosophie einseitig. Denn nur das in sich Konkrete, was beide Seiten in sich hat, ist nicht einseitig. Darin sind solche Philosophien näher dogmatisch, behauptend. Denn bei dieser Weise wird das Princip behauptet, nicht auf die wahrhafte Weise bewiesen. Denn es wird ein Princip gefordert, worunter Alles subsumirt werde; es ist nur das Erste, so ist es nicht bewiesen, nur behauptet.« [989]
Für Hegel besteht also der Dogmatismus darin, daß das Absolute nicht als Prozeß, als Idee aufgefaßt wird, wie er auch die Funktion des griechischen Dogmatismus darin sieht, daß in ihm der Inhalt des damaligen Wissens »in einfacher Form, aber in einer endlichen zusammengefaßt« wurde [990]. Weil das allgemeine Prinzip nicht das Besondere durchdrungen, es nicht in allen seinen Formen bestimmt habe, sei es, als abstraktes Prinzip, nur »angewendet« worden, und dies sei das Dogmatische, bloß Behauptende. Hegel mißt also die Systematik der nacharistotelischen Systeme an seinem eigenen und ihren Dogmatismus daran, ob ihr Prinzip erklärtermaßen den Widerspruch von Denken und Sein in sich enthalten habe.
Was den Dogmatismus betrifft, so war Hegel in seiner Charakterisierung durch die Form, die er im Katholizismus und in der dogmatischen Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts angenommen hatte, bestimmt. Da er selbst in seinem System das Denken, als Idee, Prozeß, verdinglichen mußte, indem er ihm eine abgeschlossene, in sich totale Form gab, konnte er das Wesen des Dogmatismus nicht erkennen. Letzteres ist überhaupt erst dann möglich, wenn diese Erscheinung ihrem wahren Gegensatz sich gegenüber sieht, der nicht mehr das skeptische, sondern das dialektische, auf Praxis gerichtete Denken ist. Solange der Skeptizismus diese Stelle einnimmt, ist das bloß theoretische Verhalten nicht überwunden.
Die Kritik an der mangelhaften Systematik der nacharistotelischen Systeme ist eine Verabsolutierung des modernen Denksystems, die

ihre tieferen Wurzeln im Nicht-Begreifen der Praxis Epikurs und der Praxis überhaupt hat. Hegel hatte von einem System verlangt, daß in ihm

»der Umfang des Erkannten« »als Eine Einheit, Eine Organisation des Begriffs erscheine« [991].

Das kann aber nur auf ein bewußt als solches gestaltetes System des Denkens oder der gesellschaftlichen Organisation zutreffen. Alles dieses konnte billigerweise von Epikur nicht erwartet werden. Auch Lukács orientiert sich an der Form des Hegelschen Systems, wenn er behauptet, die griechische Philosophie habe (mit Ausnahme etwa von Proklos) ein System in unserem Sinne nicht gekannt; erst die moderne Interpretation deute es in sie hinein. Das *Problem* (von mir hervorgehoben, G. H.) des Systems entstehe erst in der neueren Zeit [992]. Es ist also zu umreißen, welches der Umfang und Inhalt des epikureischen Systems gewesen ist.

Wir wissen aus unserer Analyse, daß Marx das epikureische System konstruiert hat – von einer bewußten Systematik Epikurs kann natürlich keine Rede sein – und dabei feststellte, daß Epikur als erster den Gegensatz von Denken und Sein objektiviert habe. Darüber hinaus hat dieser den Widerspruch des Einzelnen, als ganzem Menschen, zum Allgemeinen, als der Substanz des griechischen Lebens, bewußt ausgesprochen (vgl. Abschnitt C, 1). Epikurs Philosophie hat den bestimmenden Gegensatz seiner Zeit in sich verkörpert und ist so in sich konkret gewesen. Das ist Hegel entgangen. Seine diesbezügliche Kritik trifft nur auf Stoa und Skepsis zu.

Marx hat nachgewiesen, daß das epikureische Prinzip, das abstrakteinzelne Selbstbewußtsein, alle Sphären dieser Philosophie durchdrungen habe, und daß die wesentlichen Bestimmungen des Systems tatsächlich aus dem Prinzip entwickelt worden waren (vgl. Abschnitt C, 1). Immer wieder hat Marx die Folgerichtigkeit, mit der Epikur die einzelnen Elemente aus dem Prinzip bestimmt, hervorgehoben. Dabei ist er sich aber der Mängel der Systematik Epikurs bewußt gewesen [993]. Er bewundert an Epikur

»die offene, echt philosophische Konsequenz«, »mit welcher der ganzen Breite nach die Inkonsequenzen seines Prinzips an sich selbst ausgelegt werden.« [994]

Und dieses System nennt Marx das »summum ius« des Epikur [995]. Wir haben ferner verschiedentlich erörtert, daß Marx die wissenschaftliche Darstellung des Systems mit dessen historischer Existenz vermittelt, und haben dies als Einbeziehen äußerer Faktoren in das Denken bezeichnet.

Wir können im Rahmen dieser Arbeit unmöglich das heute immer wichtiger werdende und bereits vielschichtige Problem des Systems als solchen aufgreifen. Wir können also auch keine allgemeingültige Definition des Systems, seiner Organisation und seiner Bewegungsformen versuchen. Was wir aber für die Lösung des uns gestellten Problems nicht unterlassen können, ist, wenigstens hypothetisch anzudeuten, welche Sachverhalte bzw. Prozesse wir in der Kategorie System erfaßt denken. Wir erläutern dies am Gegensatz des offenen und geschlossenen Systems, wobei wir uns in der Sphäre der Systeme des Denkens und der gesellschaftlichen Beziehungen bewegen.

Als *offenes System* wollen wir ein Ganzes, eine nach außen abgegrenzte Totalität von inneren und äußeren Beziehungen, bezeichnen, das zu gleicher Zeit System und unendlicher Prozeß ist.

Als System tendiert es ständig zur systematischen Durchdringung aller seiner Strukturelemente; es reguliert so das durch seine Zwecksetzung geforderte innere Gleichgewicht. Durch den dadurch entstehenden Gegensatz zur Umgebung wird es jedoch gezwungen, um seiner Existenz willen, das äußere Gleichgewicht wieder herzustellen, also einzelne Elemente aus dem Systemzusammenhang, aus ihrer Funktion zu entlassen. Die allseitige Bestimmtheit dieser Elemente durch das Ganze wird dadurch aufgehoben. Sie entfalten sich. Das gegensätzliche Moment dominiert über das der Einheit. Die so entstehende Störung des inneren Gleichgewichts wird aber nur dadurch behoben, daß der neue jetzt notwendig werdende innere Gleichgewichtszustand auch die aus dem alten Zusammenhang ausgeschiedenen Elemente erfaßt. Also ist eine neue Art der Organisation notwendig, ein neues Ganzes entwickelt sich usw.

Entscheidend dafür, ob diese Entwicklung wirklich wird, ist die Kraft des Systems, sich von neuem zu organisieren, seine inneren Möglichkeiten, der Umfang seiner inneren Zwecksetzung, seines Programms. Der Prozeß der Organisierung des neuen inneren Gleichgewichts nimmt mehr Energie bzw. Informationen von außen auf; der Prozeß der Reaktion auf die Störung des äußeren Gleichgewichts gibt mehr Energie an die Umgebung ab.

Ein *geschlossenes System* wäre demnach ein solches, dem diese Kraft, diese inneren Möglichkeiten fehlten, das also, bei Störung des Gleichgewichts mit der Umgebung, sein Leben verlöre, auseinanderbräche, in seine Elemente zerfallen würde.

Bei Epikur handelt es sich um ein geschlossenes System, das nicht erst in ihn »hineingedeutet« zu werden braucht. Wenn es nicht objektiv vorhanden gewesen wäre, hätte Marx es nicht nachweisen, sondern

nur behaupten können. Das objektive Gegebensein systematischer Gestaltungen setzt nicht das Bewußtwerden der Problematik des Systems voraus.
Marx hatte das System Epikurs als System des Denkens konstruiert, aber unter Einbeziehung äußerer Faktoren und vor allem der epikureischen Praxis. Diese Methode Marxens ist durch die Schwierigkeiten seiner eigenen Situation provoziert worden. Die Lehre Epikurs weist aber auch überaus enge Beziehungen zu seinem Leben auf. Marx spricht von den Vorsokratikern als den »lebendigen Kunstwerken«[996] und davon, daß Sokrates' Philosophie »sein Leben und sein praktisches Wirken« gewesen sei[997]. Die griechischen Weisen verkörperten in ihrem empirischen Leben ihre Lehre und waren so Lehrer und Vorbild, praktisches Prinzip und Handeln in einem. Daß bei Epikur dieser Zusammenhang, wegen der vorwiegend praktischen Philosophie, ein besonders intensiver sein mußte, leuchtet ein.
Marx hat selbst noch einen weiteren Hinweis dafür gegeben und durch seine Frage gezeigt, daß er sich hier einem ungelösten Problem gegenüber sah:
»Es ist eine wesentlich merkwürdige Erscheinung, daß der Zyklus der drei griechischen philosophischen Systeme, die den Schluß der reinen griechischen Philosophie bilden, das epikureische, stoische, skeptische System die Hauptmomente ihrer Systeme aufnehmen als vorgefundene in der Vergangenheit. So ist die stoische Naturphilosophie großenteils heraklitisch, ihre Logik analog mit Aristoteles, ... Die Naturphilosophie des Epikur ist den Grundzügen nach demokritisch, die Moral analog mit den Cyrenaikern. Die Skeptiker endlich sind die Gelehrten unter den Philosophen, ihre Arbeit ist das Entgegenstellen, also auch das Aufnehmen der vorgefundenen, verschiedenen Behauptungen. Sie haben einen gleichmachenden, applanierenden gelehrten Blick auf die Systeme hinter sich geworfen und damit den Widerspruch und Gegensatz herausgestellt. Auch ihre Methode hat an der eleatischen, sophistischen und vorakademischen Dialektik den allgemeinen Prototyp. Und dennoch sind diese Systeme originell und ein Ganzes.
Aber nicht nur, daß sie vollständige Baustücke zu ihrer Wissenschaft vorfanden; die lebendigen Geister ihrer Geisterreiche sind diesen selbst gleichsam als Propheten vorhergegangen. Die Persönlichkeiten, die zu ihrem System gehören, waren historische Personen, System war dem System gleichsam das Inkorporierte. So Aristipp, Antisthenes, die Sophisten u. a.
Wie dies zu begreifen?«[998]

Marx zeigt zunächst, daß die Entwicklung der griechischen Philosophie in den drei Systemen in ihre einzelnen Momente zerfallen war[999], daß der Prozeß des griechischen Denkens, nachdem er schon früher Unterschiede in sich selbst ausgebildet hatte, nun auf dem Höhepunkt und in der Vollkraft seiner Bewegung in Gegensätze sich aufgespalten hatte, deren Einheit, das Prinzip des Selbstbewußtseins, für sie selbst nicht existierte, ein Zerfall, der die versiegende Lebenskraft dieses Organismus bezeichnete.

Was sich aber gegenüberstand, das waren nicht nur Lehren, sondern Schulen, um ihren Meister geschart, ihm nachlebend und ihn zu verbessern suchend. Und erst in Epikur und seiner Schule verfestigte sich diese Entwicklung und verschloß sich in sich.

Interessant ist hier vor allem die letzte Bemerkung von Marx, die besagt, daß auch die Individuen, Lehrer und Vorläufer, Teile der Systeme gewesen waren. Nicht nur Epikur als empirisches Individuum ist als Element des epikureischen Systems zu bezeichnen, sondern auch Aristipp. Für das System war das System nur wirklich, sagt Marx, indem es seine Vergangenheit und seine Verkörperung, seinen Träger, einschloß.

Das System, das sich in der spezifisch griechischen Entwicklung herausbildete, war das Individuum selbst, in seiner höchsten Vollendung als denkendes Individuum. Sobald es sich aber – in Epikur – völlig verselbständigt und als System konstituiert hat, erweist es sich so als nicht lebensfähig und erweitert sich, indem es das Denken vom Individuum löst, als Dogma sich einordnet, indem es ferner eine ganze Schule erfaßt, die Vergangenheit, in Gestalt ihres Gründers, in sich aufnimmt und so die Quelle des Denkens selbst vermenschlicht. Nur so konnte das Atom zu dem aus sich selbst wirkenden Prinzip der unmittelbaren Praxis werden. Hegel weist darauf hin, daß die epikureischen Götter, als »Ideale des seligen Lebens« im Unterschied zur stoischen Gottesvorstellung »mehr eine unmittelbare Idee des Systems« ausdrücken (vgl. Anm. 965). Sie stellen so das reine Abbild des Schöpfers der Lehre dar, seine ihm notwendig äußerliche Wahrheit, die wie er selbst in das System integriert ist, eine Vermittlung des menschlichen Zwecks mit der Wirklichkeit des Individuums.

So sehr die Tatsache des Systems bei Epikur verständlich wird, wenn man sie in Beziehung setzt zu den zu seiner Zeit und nach ihm alles beherrschenden, alles sich unterordnenden Großreichen mit ihrer sich immer mehr zentralisierenden Verwaltung und zur Atomisierung, d. h. Verdinglichung der Individuen in der alles auflösenden Zerstörung der alten Ordnungen, so lückenhaft bleibt das Verständnis dieser

Tatsache des Systems, wenn man sie nur als ein Produkt der hellenistischen Epoche und nicht auch als Resultat der griechischen Entwicklung betrachtet.
Dasjenige, was diese von allen späteren Prozessen unterscheidet, ist ihre Naturhaftigkeit. Sie gleicht einem Baum, der in Sokrates zu blühen beginnt und in Plato und Aristoteles seine Früchte trägt, die sich dann in den nacharistotelischen Systemen lösen und zur Erde fallen. So wie das Altertum überhaupt war die griechische Philosophie, als Einheit von Lehre, Menschen und Schule, in ihren Trägern, eben als bloß Einzelnen, noch ganz der Endlichkeit verhaftet, und nur ihr höchstes Produkt, der Gedanke, vermochte die Zeiten zu überdauern.
Erst in Epikur gewinnt das Denken, wenn auch noch unbewußt, nur unmittelbar, eine Form, welche die ordnende Macht des Menschen als ihr Prinzip erkennen läßt. Dieses System ist zugleich ein versteinerndes Denken, indem die Wahrheit den lebenden Menschen bzw. Denkern eine jenseitige wird. Aber nur ein geschlossenes System konnte den Widerspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem in sich aushalten, wenn es ihn auch nicht für die gesamte Gesellschaft zu lösen vermochte. So wie das System selbst zunächst eine Vermenschlichung des Denkprozesses darstellt [1000], so ist auch in Epikur die Quelle dieses Denkens eine menschliche geworden. Das Denken hat die erste feste Form seiner spezifischen Entwicklung gefunden, ein Dogma, ein Ding oder Zustand unter anderen Dingen und Zuständen – eine Entwicklung, die zum Begreifen seiner wesentlichen inneren Beziehungen geführt hat.
Wie das geschlossene System bei Epikur nur als Einheit von Gründer, Lehre und Schule wirklich war und das neuzeitliche System des Denkens für sich nur unmittelbar vorwegnahm, so war auch sein »Materialismus« nur ein Vorläufer jener Denksysteme, die seit dem 17. Jahrhundert unter diesem oder einem ähnlichen Namen entstanden.
Die offenbare theoretische Funktion des Materialismus in der Geschichte ist es gewesen, den Menschen die Aneignung des Wissens und der Technik zu ermöglichen, die sie benötigten, um die Macht der Natur über die Menschheit zu brechen; seine Funktion in bezug auf die Praxis war es, den Menschen auf sich selbst zu verweisen. Für beides hat Epikur nur erste Voraussetzungen geschaffen.
Wenn man die wesentlichen Komponenten des griechischen Lebens in den nacharistotelischen Systemen verkörpert sehen will, so kann man in der Stoa das natürliche Element ausgedrückt finden, das die

Menschen noch weitgehend bestimmte, in der Skepsis das reine Denken und in Epikur die menschliche Praxis. Man kann darin auch eine positive und negative Richtung feststellen, wobei Epikur die die Standpunkte vermittelnde Tendenz sichtbar machen würde.
Die Skepsis hat die von der griechischen Philosophie – besonders von Plato und Aristoteles – entwickelten Reflexionsformen des Denkens, die dialektischen Elemente, herausgehoben und sie zum Prinzip gemacht. Sie bezeichnet so eine wesentliche Entwicklungsstufe im Prozeß der Erarbeitung der Denkmethode von Aristoteles bis Hegel. Daher sah Hegel in der Skepsis die höchste Form des Denkens der hellenistischen Zeit (vgl. Abschnitt D, 2, b).
Aber in dieser »unendlichen Subjektivität ohne Objektivität« [1001] kann der Mensch als Totalität nicht leben. Von hier aus erhält der andere Prozeß, der nun in Epikur einen ersten Höhepunkt erreicht, seine Bedeutung. Es ist der Prozeß der Praxis des Individuums, der in Sokrates begonnen und über 2000 Jahre später in Bruno Bauer und Max Stirner seine letzten Exponenten gefunden hat. Epikur vollendet seine erste Stufe, die bloß individuelle, d. h. von der Gesellschaft isolierte Praxis. Die Praxis seiner Schüler – deren Vermittlung miteinander sich nicht nur durch die Person des Gründers und das Dogma, sondern auch durch einen umfassenden Freundschaftsbund, als Schutzmaßnahme, vollzieht – deutet schon erste Elemente der nächsten Form der Praxis an, auf der sich das massenweise Dasein der epikureischen Existenz findet und eben deshalb die Versöhnung nicht im Denken, sondern im Glauben gesucht wird.
Daher ist Epikur für Marx der Vollender der griechischen Philosophie, weil er den Höhepunkt ihrer Praxis verkörpert. Und aus dem gleichen Grunde kann Hegel die wesentlichen Beziehungen seines Systems nicht erkennen. Hegel sieht z. B. die dialektischen Elemente bei Epikur nicht, da er nur die Prinzipien des theoretischen Verhaltens zu erfassen vermag. So wird ihm der Epikureismus zu einem bloß vorstellenden Denken. Das praktische Verhalten hat er nur in der Theorie, als Gegensatz zur Theorie, damit nur in seinem einfachen Wesen, sehen können. Marx hat demgegenüber nicht Epikurs Position in der Geschichte der Theorie interessiert, sondern das Prinzip seiner Praxis, seine Methode. (Wir kommen darauf noch im Abschnitt D, 3, a zurück.)

3. Die Gründe für die Wahl des Themas

Es bleiben nun noch die Fragen zu erörtern, deren Beantwortung Marxens Arbeit im ganzen begründen kann. Es handelt sich also darum, festzustellen, warum Marx sich von Hause aus die epikureische Philosophie als Thema wählte, warum er später (1840 oder Anfang 1841) den Plan faßte, die gesamte nacharistotelische Philosophie in einer größeren Arbeit darzustellen, warum er sich in der Dissertation auf die epikureische Naturphilosophie konzentrierte und warum er diese an ihrem Unterschied zur demokritischen erläuterte.
Sehen wir uns zunächst die Auffassungen der bisherigen Interpretation an, die teilweise versucht hat, diese Fragen zu beantworten. Hier herrscht zunächst die Meinung vor, von den Junghegelianern seien allgemein Vergleiche zwischen der nacharistotelischen Situation und ihrer eigenen gezogen worden; sie hätten, um Klarheit über die Möglichkeiten der Befreiung aus ihren epigonalen Bindungen an das totale System zu gewinnen, sich an den nacharistotelischen Systemen orientiert. Besonders fasziniert habe die Perspektive, daß die »letzten griechischen Denker« die »ersten Römer« gewesen seien. Außerdem habe die damals vorhandene Interpretation der epikureischen Philosophie durch Hegel und andere Philosophen Lücken aufgewiesen; es habe sich hier also eine Möglichkeit gezeigt, etwas Neues zur Philosophiegeschichte beizutragen [1002].
Ihre Zuspitzung erhalten diese Auffassungen in der These Sannwalds, die Junghegelianer hätten erwartet, aus dem Vorgehen der hellenistischen Philosophen die Richtung des eigenen Handelns lernen zu können [1003]. – Cornu behauptet:
»Diese Dissertation war aus dem Bedürfnis entstanden, sich Klarheit zu verschaffen über die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Umwelt und nach der Möglichkeit für ihn (i. e. den Menschen, G. H.), auf diese einzuwirken.« [1004]
Abgesehen davon, daß wir diese Problemstellung als unzutreffend für *Vorarbeiten* und Dissertation schon zurückgewiesen haben (vgl. Abschnitt C, 4, d), hätte Marx dieses »Einwirken auf die Umwelt« bei Alexander oder jedem Berliner Handwerker viel besser studieren können als gerade bei Epikur. Praxis ist mehr als dieses Einwirken. Cornu meint, die Änderungen, die Epikur an der demokritischen Naturphilosophie vornimmt, erklärten sich aus dem »Unterschied ihrer Weltanschauung und ihrer Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Umwelt« [1005].
Die Frage, warum Marx Epikur eine größere philosophische Bedeu-

tung als Demokrit zugesprochen habe, wird vielfach mit der Konzeption der Freiheit und dem Atheismus Epikurs beantwortet [1006]. Von Lukács wird darüber hinaus angegeben, Marx habe bei Epikur in Unterschied zu Demokrit »Ansätze zur Dialektik« und Kategorien gefunden,

»die sich auf Bestimmungen des menschlichen, des gesellschaftlichen Lebens beziehen« [1007].

Mehring begründet die Sympathie Marxens für Epikur mit dessen »energischem Prinzip«, als antireligiöser, kämpferischer Geist verstanden [1008]. Sein Hinweis auf die *Feuerbach-Thesen* von Marx bleibt ohne Begründung. Auch wird dieser Hinweis dadurch entwertet, daß Mehring selbst für Demokrit und die »moderne« Naturwissenschaft gegen Epikur und Marx Partei ergreift.

Endlich wird auch noch die erkenntnistheoretische Differenz zwischen Epikur und Demokrit ins Feld geführt; Marx habe die Erkenntniskritik Demokrits wie die Kants nicht verstanden; überhaupt sei der erkenntnistheoretische Unterschied zwischen Demokrit und Epikur das Entscheidende in ihrem Verhältnis [1009].

Die Beschränkung Marxens auf die epikureische Naturphilosophie wird von Sannwald damit erklärt, daß Marx ein dem Hegelschen ähnliches »Entwicklungssystem« der Natur bei Epikur zu finden geglaubt habe. Die Physik sei ebenso bedeutsam wie die Ethik Epikurs; religionskritisches Interesse begründe die Wahl des Themas [1010]. Für Cornu ist die epikureische Naturphilosophie »die Grundlage einer Ethik« [1011].

Es nimmt bei der Tendenz aller dieser Auslegungen nicht wunder, wenn immer wieder der Idealismus Marxens in diesen seinen Arbeiten konstatiert wird, ja manche Autoren ihre ganze Äußerung über die Marxsche Dissertation auf diese Feststellung beschränken [1012]. Demokrit wird dann vielfach als Exponent des mechanistischen Materialismus eingestuft usw. Auch Jean Hyppolite identifiziert den Marxschen Standpunkt in der Dissertation mit dem Hegelschen [1013].

Soweit die bisherige Interpretation unseres Problems. Da eine Reihe dieser Ansichten sich immer wieder findet, da gewisse Stellen bei einigen Autoren sinngemäß, und teilweise wörtlich, übereinstimmen, kann man wohl von einer allgemeinen Konzeption sprechen. Es ist ersichtlich, daß die angeführten Beurteilungsgründe aus einem rein theoretischen Verhalten gewonnen wurden und auch bei Marx ein solches voraussetzen. Dieser Auslegung widerspricht Marx selbst:

»Die ... Philosophie – Epikur (namentlich diesen), Stoa und Skepsis,

hatte ich zum Gegenstand *speziellen* Studiums gemacht, aber mehr aus ... als philosophischem Interesse.«[1014]
Es ist hier die Frage, wie das fehlende Wort der letzten Zeile zu bestimmen ist. Rein historisches Interesse ist bei Marx in den ersten Jahren seiner wissenschaftlichen Arbeit schwer vorstellbar. Naturwissenschaftliches oder philologisches Interesse scheiden nach Art und Durchführung der Arbeit aus. Ästhetisches, politisches oder juristisches Interesse hätte sich ein anderes Thema gesucht. Rein religionskritisches, also religionsphilosophisches Interesse schließt Marx selbst (im oben zitierten Brief) aus. Es bleibt also nur eine Antwort: Den Gegenstand seiner Arbeiten hat Marx aus praktischem Interesse gewählt, sowohl aus Gründen seiner persönlichen Praxis wie wegen des Problems als solchem. Das ist für uns, nachdem wir seine Arbeiten interpretiert haben, nichts Neues.
Anfang 1839 hatte Marx seine *Vorarbeiten* unter dem Thema »Epikureische Philosphie« begonnen. Im vorhergehenden Jahr waren neue Tendenzen deutlich hervorgetreten. Friedrich Carl Biedermann hatte seine antidogmatische und antispekulative Philosophie des Selbstbewußtseins, des »unendlichen Strebens« veröffentlicht; August von Cieszkowski hatte die Wendung der Philosophie zur Praxis und zum gesellschaftlichen Leben proklamiert; die *Hallischen Jahrbücher* hatten begonnen, die Differenz von Philosophie und Religion stärker zu betonen[1015]. Hinzu kamen die Schriften von David Friedrich Strauß mit ihrer Trennung von Mythos und historischer Existenz und die vollzogene Spaltung der Hegelschen Schule in der Frage der Christologie.
Die neuen Probleme waren also bereits aufgeworfen. Die Gewißheit, daß es auch nach einer totalen Philosophie neue Probleme gebe, brauchte nicht auf einen Vergleich mit der nacharistotelischen Situation zu warten, wie Sannwald meint[1016]. Dieser Vergleich wurde auch noch nicht gezogen. Cieszkowski hatte nur allgemein Griechenland bzw. die Antike in seine Deduktionen eingeschlossen[1017]. Bruno Bauer hatte bei seiner Analyse der Voraussetzungen des Christentums nur die heidnischen Religionen bzw. den römischen Staat beachtet[1018]. Dies alles, obwohl der Analogismus von Hegel auf Aristoteles schon seit 1810 in Mode war[1019].
In dieser Situation begann also Marx seine Arbeit über die epikureische Philosophie. Bereits die ersten Hefte der *Vorarbeiten* sind geprägt von der neuen Problematik. Marx trägt als erstes die Ansichten Epikurs über den Staat zusammen (vgl. Anm. 862). Hier zeigt sich Epikur bereits als Aufklärer. Da das aber eine allgemein

bekannte Tatsache ist, verzichtet Marx auf eine Erörterung dieses Themas. Indem er aber den Staat als »geistige Natur« des Menschen bezeichnet, gibt er nicht nur eine Hegelsche Bestimmung wieder, sondern deutet zugleich auf jene Sphäre hin, in der sich das menschliche Wesen zu realisieren habe.

Gleich darauf findet sich das erste außerphilosophische Moment, das Marx in die Analyse einbezieht, die Substanz des griechischen Lebens und Epikurs Beziehungen zu ihr (vgl. Anm. 868). Dessen Atheismus war offenkundig; er brauchte nicht mehr nachgewiesen zu werden. Es ging Marx um sein eigenes Verhältnis zur Substanz des europäischen Denkens und Lebens, zur christlichen Religion. Dies aber nicht, um zu begreifen, sondern um sie, wie sich sofort zeigt, zu kritisieren. Das heißt, Marxens Standpunkt ist von Hause aus, bestärkt durch die Wendung des philosophischen Prozesses, ein praktisches Verhalten. Und noch im 2. Heft der *Vorarbeiten* analysiert er die Befreiung des Individuums aus seinen substantiellen Bindungen in Griechenland, wobei er der »praktischen Bewegung« bei Sokrates das größte Interesse entgegenbringt (vgl. Anm. 873).

Hieraus schon wird der Grund sichtbar, der Marx bestimmte, sich der epikureischen Philosophie zuzuwenden. Sein praktisches Verhalten und die dabei auftretenden Schwierigkeiten, d. h. also die eigenen Probleme begründen die Wahl seines Themas.

Daß dabei der Vergleich zwischen Hegel und Aristoteles eine Rolle gespielt haben muß, ist offensichtlich, denn sonst hätte Marx sich ja auch einen anderen Denker – etwa Sokrates oder Giordano Bruno – auswählen können. Dies ist jedoch nicht das Hauptproblem für ihn gewesen, sonst hätte ihn das Verhältnis Epikur-Aristoteles mehr beschäftigt, als es der Fall ist.

Wir haben die sinnlose Charakterisierung Marxens als »in epigonalem Bewußtsein« befangen schon in der Auseinandersetzung mit Popitz zurückgewiesen (vgl. Abschnitt C, 5, c). Dort ist von uns noch offengelassen worden, ob die »epigonale Stimmung« des Marxschen Philosophierens wenigstens in seinem Antrieb, seiner ursprünglichen Energie eine Rolle spiele. Wir müssen nun auch dies, und für alle Junghegelianer, verneinen. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß ihr Verhältnis zu Hegel zu irgendeiner Zeit für sie eine Aporie dargestellt hätte. Marx z. B. stellt nur die Tatsache des totalen Systems fest, zeigt sofort Wege zu seiner Überwindung [1020] und polemisiert gegen das Hegelsche Zentrum. Für einen Epigonen aber ist das Verhältnis zu seiner Voraussetzung nicht einmal ein wirkliches Problem; die Not-

wendigkeit der Negation kommt ihm nicht in den Sinn. So gesehen scheint es heute viele »Althegelianer« zu geben.
So scheidet auch die Annahme, Marx hätte wesentlich Hegel korrigieren wollen, als Grund für die Wahl des Themas aus. Für den schöpferischen Denker ist das Sich-Entfernen von seiner Grundlage eine Selbstverständlichkeit. Überdies hätten sich für einen solchen Zweck auch andere Themen angeboten.
Überhaupt darf die Bedeutung der Analogie zwischen der nachhegelschen und der nacharistotelischen Situation für Marx nicht übertrieben werden. Sie spielt für ihn so lange die Rolle des Ansatzpunktes, bis er die sich gesetzmäßig ablösenden beiden Phasen des Denkprozesses gefunden hat. Dann verliert sie diese ihre Funktion, denn jetzt wird die Form der zeitgenössischen Entwicklung selbst sichtbar; sie hat die ihr fremde Gestalt der Vergangenheit, in der sie zuerst auftreten mußte, abgeworfen. Standpunkt und Richtung des Handelns ist immer nur aus Form und Inhalt der lebendigen Gegenwart zu begründen, niemals aber aus einer abgeschiedenen Welt. Diese Tatsache hat Popitz mit dem Monstrum »epochales Bewußtsein« zu verdunkeln gesucht [1021].
Die Ausweitung des Themas auf die nacharistotelischen Systeme überhaupt wird geplant in der Zeit, in der das Selbstbewußtsein von den Junghegelianern als das Subjekt der Geschichte entwickelt wird (vgl. Abschnitt C, 1 und 2). Marx glaubte offenbar, aus einer eingehenden Analyse dieser noch unentwickelten Stufe des Selbstbewußtseins wegen der dort offener zutage liegenden Tendenzen neues Material für die Beurteilung der eigenen Situation zu gewinnen. Ausdrücklich spricht er von diesem Vorhaben in der Dissertation bzw. in der Vorrede [1022]. Aber schon um die Jahreswende 1841/42 sieht er ein, daß er sich die erforderlichen Kenntnisse in der eigenen Praxis erwerben müsse [1023].
Weder Köppen noch Bauer hat das praktische Moment in der nacharistotelischen Philosophie interessiert. Sie haben nur die theoretische Aufklärung gesehen. Die Behauptung von Friedrich, Marx habe vorsätzlich in den hellenistischen Schulen keine »partikularen Erscheinungen« finden wollen, widerlegt sich selbst. Marx trifft diese Feststellung nicht »sehr rasch«, sondern nach Abschluß der *Vorarbeiten* zu Beginn der Dissertation [1024]. Die Analyse des Verhältnisses Epikur-Skepsis ist ein Bestandteil der Auseinandersetzung mit Hegel.
Marx konzentrierte sich auf die Naturphilosophie und Metaphysik Epikurs nicht deshalb, weil sie die Grundlage der Ethik darstellte, also nicht aus erkenntnistheoretischen Gründen, sondern weil sie die

Notwendigkeiten der unmittelbaren Praxis auf das Wesentliche reduziert, also unverhüllt aussprach (vgl. Diogenes Laertius X, 142). Darüber hinaus war sie das theoretische Zentrum, in dem der Kampf gegen die griechische Substantialität, die mythologische Naturauffassung ausgekämpft wurde [1025]. Hier, wo die Erfahrungen sich konzentrieren, wird klar, wie das Denken durch die Praxis bestimmt wird und wie sie selbst in Praxis, d. h. hier Kritik, übergeht. Hier offenbaren sich die inneren wesentlichen Beziehungen des Denkens, das Prinzip und vor allem die Widerspiegelung der unmittelbaren Praxis, die Methode.

An dem Verhältnis Epikur-Demokrit, bzw. an den Veränderungen der demokritischen Physik durch Epikur, konnte Marx das Wesen der epikureischen Philosophie am deutlichsten zeigen, nämlich eine Philosophie, die ihre Methode ändert, wenn die Praxis es erfordert [1026], die keine theoretische Freiheit, keine Auffassung der Freiheit, sondern diese selbst vermittelt, eine Theorie für die Praxis [1027]. Nachdem Marx die Funktion der Deklination im epikureischen System analysiert hat, kann er im 4. Heft der *Vorarbeiten* – ohne sich vorher ausdrücklich mit Demokrit beschäftigt zu haben – den Unterschied zwischen den beiden Denkern als den zweier verschiedener Richtungen fixieren: Epikurs System ist eine »Zeitphilosophie« – Demokrit ist ein empirischer Naturwissenschaftler [1028]. An diesem Urteil hat er auch später festgehalten [1029].

Die erkenntnistheoretische Frage Idealismus-Materialismus spielt in der Dissertation und den *Vorarbeiten* keine Rolle. Sie stellte kein Problem der Marxschen Tätigkeit in den Jahren von 1839 bis 1842 dar. Mit der Kennzeichnung der Marxschen Position als idealistisch können die von Marx in dieser Zeit gesetzten Unterschiede gegenüber Hegel, können die wesentlichen Beziehungen seines Philosophierens nicht erkannt werden, genausowenig wie Hegel begriffen werden kann, wenn man von seiner Abstempelung als Idealist ausgeht.

»Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eigenen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eigenen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigene Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts von sich selber zu träumen ... Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist.« [1030]

Nach einer totalen Philosophie sind die schöpferischen Geister nicht,

auch nicht partiell, in einem epigonalen Bewußtsein befangen, sondern erfüllt von dem Resultat des Gedankens, dem Zweck, voll der aufgespeicherten Kraft dieser Philosophie. Sie sind die Energie, die dieser erstarrte Widerspruch in seinem Zerfallen ausstrahlt, selbst.

4. Die Methode als praktisches Prinzip

Es müssen sich nun, da wir am Schlusse unserer Arbeit angelangt sind, die in den *Vorarbeiten* und der Dissertation sichtbar gewordenen Unterschiede zwischen Hegel und Marx auch in Unterschiede der Methode überhaupt zusammenfassen. Dies deshalb, weil in der Methode die Form der Tätigkeit bestimmt ist, weil ihr Inhalt die Tätigkeit des Trägers derselben ausmacht. So ist sie die Widerspiegelung der unmittelbaren Praxis des Tätigen und wird, bewußt geworden, zum Weg der Verwirklichung des menschlichen Wesens. Hier muß also die Differenz zwischen Hegel und Marx, wenigstens an sich, besonders klar hervortreten.
Marx hat erst zwei Jahre später, in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*[1031], das Problem der Methode zu erörtern begonnen. Aber schon in der Dissertation weist er darauf hin, daß er sich in dieser Frage von Hegel abgesetzt hat:
»*Hegel* hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im Ganzen richtig bestimmt, allein bei dem bewunderungswürdig großen und kühnen Plane seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann, war es teils unmöglich, in das Einzelne einzugehen, teils hinderte den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben.«[1032]
Uns interessiert hier die Tatsache, daß Marx den Grund für die Fehleinschätzung der nacharistotelischen Systeme durch Hegel wenigstens zum Teil in dessen Ansicht findet von dem, was dieser vorzugsweise, schlechthin spekulativ genannt hatte. Diese Ansicht müssen wir also zuerst darlegen.
Dabei sind wir uns klar darüber, daß diese Frage von der bisherigen Marxinterpretation kaum beachtet worden ist. Cornu deutet auf das Problem hin, wenn er konstatiert, Marx habe »Hegels spekulative Metaphysik« verworfen und dessen Dialektik vertieft[1033]. Allerdings kann Cornu diese Behauptung nicht begründen, bzw. wir haben seine

diesbezüglichen Versuche zurückweisen müssen. Er sieht vor allem eine Frage der »Einstellung« [1034], wo es sich um eine Frage der Tätigkeit handelt.
Im allgemeinen ist jedoch, des bloß theoretischen Standpunktes der Interpretation wegen, die Problematik der Methode auf den erkenntnistheoretischen Gegensatz von Idealismus und Materialismus zurückgeführt worden. Wir werden zeigen, daß der Unterschied zwischen Hegel und Marx sich nicht auf die Differenz zwischen verschiedenen Standpunkten beschränken läßt. Die Methoden der beiden Denker werden dabei – der Bedeutung entsprechend, die dieses Problem in unserer Zeit gewonnen hat – neue Aspekte offenbaren.

a) *Spekulation und Dialektik bei Hegel*

Wir geben zunächst einen Überblick über die drei Seiten, die das Logische »der Form nach« bei Hegel impliziert, das abstrakte oder verständige Denken, das dialektische oder negativ-vernünftige und das spekulative oder positiv-vernünftige [1035]:
»Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seyend.«
»Das *dialektische* Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.«
»Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist.«
»Diese drei Seiten machen nicht drei *Theile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt.« [1036]
Wir haben es zunächst mit der Spekulation zu tun, da sie als die höchste Form des logischen Denkens bei Hegel dessen Methode am deutlichsten zeigen wird. Das Prinzip, der Ausgangspunkt dieser Spekulation ist die Identität von Subjekt und Objekt, »das reine Denken seiner selbst« [1037]. Ihre »höchste Aufgabe« ist demnach, die durch die bisherige Entwicklung gesetzte Trennung von Subjekt und Objekt des Denkens aufzuheben, und ihre Erfüllung macht »die wesentlichste Seite eines philosophischen Systems« aus [1038]. Die allgemeine Form, in der das spekulative Denken erscheint, der Begriff [1039], ist so das Auflösen der Widersprüche [1040].
Wenn das Spekulative das »*Wissen* des Inhalts« ist – und dieser Inhalt

ist *»Begriff* und *Wesen«* [1041] –, wenn es weiter das Positiv-Vernünftige ist, »insofern dasselbe gedacht wird« [1042], so braucht es die Versicherung Hegels nicht mehr, daß die Logik »die rein spekulative Philosophie« sei [1043], um zu wissen, daß das spekulative Denken die Methode des sich selbst begreifenden Denkens bezeichnet [1044].
Den Ort, an dem die spekulative oder absolute Idee als Ganzes in das Wissen erhoben wird, finden wir nach der Aufhebung der Idee des Guten in der Idee des Erkennens [1045]. Die spekulative oder absolute Idee erweist sich so als das Produkt der aus den praktischen Bemühungen des Individuums erwachsenden Resignation (vgl. Abschnitt C, 4, b). Sie ist das Resultat des Widerspruches zwischen dem Streben nach gesellschaftlicher Praxis und der unübersteigbaren Schranke der allgemeinen Verhältnisse, die sich der Realisierung des Zwecks entgegenstellt. Daher sagt Hegel:
»... so hat dagegen das speculative Denken jeden seiner Gegenstände und die Entwicklung derselben in ihrer absoluten Nothwendigkeit aufzuzeigen. Dieß geschieht, indem jeder besondere Begriff aus dem sich selbst hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logischen Idee abgeleitet wird.« [1046]
Der allgemeine Begriff, die Idee, ist es, auf die alles bezogen wird. Sie ist als Ganzes, als Begriff an sich, als Allgemeines, schon der Anfang, die Voraussetzung, von der das Denken ausgeht. Der Fortgang ist die Dialektik, die Reflexion, das Übergehen in Anderes, das »Scheinen in dem Entgegengesetzten« bis hin zur Identität der Unterschiede im Begriff. Der durch die dialektische Bewegung erzeugte Widerspruch löst sich auf im realisierten Begriff, im »Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität ist«. Dies sind die Momente der spekulativen Methode [1047].
Es wird nun klar, daß die Methode Hegels den Weg zum Begreifen – d. h. also zum Erkennen der Notwendigkeit – des Vergangenen und des Bestehenden bezeichnet. Nicht umsonst verläßt nach Marx die Philosophie in der »praktischen Bewegung« das »Reich des Amenthes«, in dem der *Totenrichter* seines Amtes waltet [1048]. Daher auch die erkenntnistheoretische Bedeutung der Hegelschen Methode, die nur dadurch beschränkt wird, daß das Denken sich im wesentlichen sein einziger Gegenstand bleibt, und die Beziehungen des Prozesses der materiellen Produktion, und der gesellschaftlichen Organisation überhaupt, so nicht in ihrer Konkretion sichtbar werden.
Die absolute Methode Hegels kann den Prozeß der praktischen Lösung der Widersprüche nicht begreifen. Ihre Kreisbewegung ist nur die postulierte Aufhebung des »unendlichen Progresses« [1049] in einem in

sich geschlossenen Ganzen, einem »System des Logischen« [1050], dem »Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit« [1051]. Das Denken allein – eben als Denken des Individuums – kann wohl die Linie der »schlechten Unendlichkeit« durch den Kreis der Reflexion in sich selbst ersetzen, nicht aber die spiralenförmige Kurve [1052] entwickeln, deren Momente Linie und Kreis sind. Erst in dieser Kurve wäre die Frage der Unendlichkeit nicht nur beiseite geschoben, sondern beantwortet und damit der »unendliche Progreß« im Prozeß der praktischen Verwirklichung des Wesens aufgehoben.

Das System Hegels ist deshalb ein geschlossenes, weil die Methode, als Bewegung der Sache, sich »in einen Kreis schlingt« [1053], weil das, was sich entfaltet, schon das vorausgesetzte Ganze ist [1054]. Die natürliche Form dieses Systems ist daher für Hegel der Organismus, das Leben, als das Ertragen und Auflösen des Widerspruches [1055]. Aber sein System war nur erst das Postulat eines solchen Organismus; die Illusion, daß es als solches die Widersprüche aushalten und in ihnen sein Leben haben könne, zerbrach schon wenige Jahre nach dem Tod seines Schöpfers. Er selbst sagt von der abstrakten Identität mit sich, die sich auch im geschlossenen System des Denkens verkörpert:

»Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit, sondern, daß das Positive an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung. Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existirendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der andern festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruch zu Grunde.« [1056]

Lebendig ist also nicht das Ding, dieses Sich-Verfestigen der Erscheinung, sondern die Veränderung an sich und durch sich selbst. Nur sie kann, in dem unendlichen Progreß der Setzung und Auflösung der Widersprüche sich selbst erhalten. Einem verdinglichten Dasein ist dies deshalb nicht möglich, weil es eben absolut als Dieses bestimmt ist und nicht zugleich als das Andere. Es geht an dem Widerspruch, den es an sich selbst darstellt, zugrunde. Die Kraft, die, nach Hegel, in der Vergangenheit den Widerspruch in sich hatte tragen können, war Gott gewesen; diejenige der Gegenwart sei das Selbstbewußtsein, behauptet er [1057]. Dies hat sich eben als eine, wenn auch notwendige, Illusion erwiesen.

Der Geschlossenheit des Systems entspricht das In-sich-Geschlossen-

sein der Entwicklung überhaupt, die Hegel am Beispiel der Pflanze – Keim, Wachstum und Blühen, Frucht – darstellt[1058]. Es soll hier nicht behauptet werden, was in der Literatur oft, Hegel deformierend, geschieht[1059], daß er ein »Ende der Geschichte« oder auch nur der Philosophie konzipiert habe. Aber indem das Absolute – und das Denken ist seit seinen Anfängen auf dieses gerichtet; es muß auch das verstehen, was es *nicht* zu erklären vermag; es will auch im Fremden bei sich sein – indem also das Absolute nur in einer fixen Gestalt des Denkens zu erscheinen vermag, erhält die Methode als geschlossenes System selbst diesen totalen Charakter, der die Verarbeitung eines neuen Inhalts verhindert.

Und hier wird nun offenbar, wie richtig es ist, von der Verwandtschaft des geschlossenen Systems der modernen Weltanschauung mit der Religion zu sprechen. Das Spekulative, nämlich das die Gegensätze in sich versöhnende Absolute, ist ihrer beider Boden[1060]. Solange das Denken allein versucht, den Widerspruch zu bewältigen, solange die Praxis nicht selbst dieser Prozeß ist, so lange werden die Individuen ohne den Rahmen des Ganzen, der absoluten Totalität, nicht existieren und handeln können.

Und so ist tatsächlich das Spekulative das Unbegreifliche, das religiöse Mysterium, für den Verstand nämlich[1061] – und für die negative Vernunft, die Dialektik, müssen wir hinzufügen –, weil dieser gedachten oder geglaubten absoluten Totalität die Gestalt der vorhandenen gesellschaftlichen Totalität nicht entspricht, sondern gerade das reale Ganze der Gesellschaft es ist, das die Individuen beschränkt bzw. verkrüppelt.

Welche Energie dieser Totalitätsgedanke Hegels auszusenden vermochte, sehen wir bei dem Denker, der mit Hilfe der Hegelschen, spekulativen, Methode dem System einen neuen Inhalt – das Erkennen der Zukunft als der staatlichen Praxis – zuzuführen und so das System in einem zu öffnen und zu bewahren suchte – August von Cieszkowski[1062]. In Anlehnung an ihn heißt es bei Moses Heß:

»Aber obgleich die Speculation zunächst nur das Allgemeinste erkennt, so kann sie doch aus diesem ableiten, was *nothwendig* daraus folgt, und hierdurch kann sich ihr Wissen von der Zukunft eben so concret gestalten, als ihr Wissen von der Vergangenheit; denn am Ende bildet ja doch nicht das äußerliche Erfahren von Begebenheiten das speculative Wissen der Vergangenheit, sondern die Erkenntnis vom nothwendigen Zusammenhängen des scheinbar Zufälligen, die Erkenntnis vom Allgemeinen in den Besonderheiten, von der Einheit in der Verschiedenheit, von der aller Wirklichkeit und Weltlichkeit zu

Grunde liegenden Wahrheit und Göttlichkeit, – dieses ist das speculative Wissen, und dieses kann eben so vor, wie nach der äußerlichen Begebenheit erkannt werden.« [1063]
Dieser Zuversicht, dieser Äußerung eines bewußten Willens liegt natürlich nicht nur die von Hegel erzeugte Gewißheit zugrunde, die absolute Totalität des Geschehens, wenigstens seinem Wesen nach, erkennen zu können, sondern selbstverständlich auch der von ihm erarbeitete Begriff des Menschen, der menschliche Zweck, der nun verwirklicht werden mußte. Die moderne Weltanschauung ist durch den die Zukunft einbeziehenden Totalitätsgedanken wesentlich bestimmt worden. Dieser erhält, als Endziel, seine Funktion durch die Tatsache, daß die Praxis sich noch nicht als, cum grano salis, allgemeiner Prozeß institutionalisiert hat. Es ist also eine Nachwirkung jener Absolutsetzung der Totalität durch Hegel, wenn Lukács schreibt: »Denn das Endziel ist kein Zustand, der am Ende der Bewegung, unabhängig von ihr, von dem Weg, den sie zurücklegt, irgendwo, als ›Zukunftsstaat‹ auf das Proletariat wartet; ein Zustand, den man deshalb im Tageskampf ruhig vergessen kann und höchstens in Sonntagspredigten als erhebendes Moment den Alltagssorgen gegenüber betont. Es ist auch kein ›Sollen‹, keine ›Idee‹, die dem ›wirklichen‹ Prozeß regulativ zugeordnet wäre. Das Endziel ist vielmehr jene *Beziehung zum Ganzen* (zum Ganzen der Gesellschaft als Prozeß betrachtet), durch die jedes einzelne Moment des Kampfes erst seinen revolutionären Sinn erhält, eine Beziehung, die jedem Moment gerade in seiner einfachen und nüchternen Alltäglichkeit innewohnt, die aber erst durch ihr Bewußtwerden wirklich wird und dadurch dem Moment des Tageskampfes, durch die offenbar gewordene Beziehung zum Ganzen, Wirklichkeit verleiht; es aus der bloßen Tatsächlichkeit, der bloßen Existenz zur Wirklichkeit erhebt.« [1064]
Uns interessiert hier das methodische Problem, nicht das des gegebenen Inhalts. – Eben gerade weil die einzelnen Momente in ihrer Alltäglichkeit *nur einzelne* und nicht Momente einer allgemeinen Praxis sind, weil sie nur, und oft erfolglose, Versuche darstellen, weil die Handlungen selbst in ihren wesentlichen Beziehungen nicht begriffen werden können, weil an ihnen eben der »Sinn« nicht erscheint, weil sie nur erst Mittel sind, und noch nicht der Zweck selbst, muß dieser »Sinn« wenigstens im Bewußtsein eine Wirklichkeit erhalten, muß der Widerspruch zwischen allgemeiner Zwecksetzung und einzelner Realität und zwischen einzelner Zwecksetzung und allgemeiner Realität in einer durch die Vorstellung des Endziels bewirkten Einheit versöhnt werden. Es reproduziert sich hier dieselbe Reaktion auf eine

Aporie wie bei Hegel, nur auf höherer Ebene. Damit ist zugleich ihre absolute Notwendigkeit ausgesprochen.

In bezug auf die Skizzierung der Hegelschen Dialektik können wir uns kürzer fassen. Allgemein haben wir ihre Funktion bzw. ihren Inhalt schon angedeutet (vgl. Anm. 1036 und 1047). Die Dialektik, als Methode und Gang der Sache selbst [1065], hat eine positive und eine negative Seite, wobei wir die letztere schon als das skeptische Moment der Philosophie kennengelernt haben (vgl. Abschnitt D, 2, b). Die positive Seite ist

»die innere *Negativität* derselben, als ihre sich bewegende Seele, das Princip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt.« [1066]

Die positive Seite des Dialektischen ist also die innere Negativität des Spekulativen, das Auflösen der festen Bestimmungen und Widersprüche im Begriff, als positivem Resultat des Dialektischen [1067]. Einerseits ist also das Zuspitzen und Auflösen negativ, als bloßes Auflösen verstanden, andererseits ist die gleiche Bewegung positiv, weil sie ein Resultat, einen bestimmten Inhalt hat [1068], weil sie die Negation des besonderen Inhalts eines gegebenen Gegensatzes darstellt [1069]. So ist das eigentlich Dialektische für Hegel das Spekulative [1070]. Sein Anliegen ist das Resultat, die Versöhnung der Entgegengesetzten im Begriff.

Es ging hier nur darum, die Beziehung zwischen Dialektik und Spekulation zu zeigen. Die verschiedenen Funktionen, die das Dialektische in verschiedenen Verhältnissen hat, können hier auch nicht approximativ umrissen oder angedeutet werden. Es ist genug, daß sich uns die Dialektik als ein Moment der Hegelschen Methode erwiesen hat. Das ist bisher, soweit wir sehen, nicht beachtet worden. Lediglich Lukács hat von der Dialektik als »dem vorwärtsweisenden Teil der Hegelschen Methode« gesprochen [1071]. Allgemein aber wird die Dialektik als die Methode Hegels bezeichnet oder werden gar »dialektisch« und »spekulativ« als Synonyma verwendet.

Alexandre Kojève hat, indem er das erste tut, aber das zweite läßt, die innere Widersprüchlichkeit des bloß theoretischen Verhaltens an sich selbst bloßgestellt. Es wird ihm dies möglich, weil er sich vor allem auf die *Phänomenologie des Geistes* stützt. Für ihn hat Hegels Logik, seine absolute, spekulative Methode, einfach einen »im *weiteren* Sinne dialektischen Charakter« [1072]. Und obwohl er die drei Seiten der Methode nach der Hegelschen Definition (vgl. Anm. 1036) interpretiert [1073] und auch sieht, daß die Verabsolutierung der Totalität den »endgültigen Stillstand der *wirklichen* Dialektik« bedeutet [1074], findet er nur eine erkenntnistheoretische Begründung für die Hegelsche Systematik:

»Hegels monistischer Irrtum hat zwei schwerwiegende Konsequenzen. Einerseits versucht er, auf der Grundlage seiner einzigen dialektischen Ontologie eine dialektische Metaphysik und Phänomenologie der Natur auszuarbeiten, die offensichtlich unannehmbar ist, aber ihm zufolge die ›gewöhnliche‹ (antike, newtonsche und damit auch unsere) Wissenschaft ersetzen sollte. Andererseits hat Hegel, da er den *dialektischen* Charakter *alles* Existierenden annimmt, in der *Kreisförmigkeit* des Wissens das einzige Kriterium der Wahrheit sehen müssen.« [1075]

Ohne auf das so nicht lösbare Problem der Unterscheidung des Menschen von der Natur einzugehen, ist festzustellen, daß Kojève nicht erklären kann, wieso Hegel diese Unterscheidung nicht getroffen hat. Obwohl er selbst die Differenz zwischen Mensch und Natur sieht, kann er für die Hegelsche Versöhnung der Gegensätze im Kreis des Wissens nur eine Ursache angeben, eine »Annahme«, einen »Irrtum«. Dies bedeutet eine bedenkenlose Hinnahme der Voraussetzung, die, indem sie das theoretische Resultat nicht mit der unmittelbaren Praxis Hegels vermittelt, die äußeren und inneren Beziehungen des Denkens nur verschleiert.

Weil Kojève aber – orientiert an der *Phänomenologie des Geistes* und an der modernen menschlichen Situation, welche die allgemeine Praxis als Aufgabe gestellt hat – das zwiespältige Wesen der Hegelschen Methode empfindet, unterscheidet er zwischen der »Dialektik des Seins und des Wirklichen« in der *Logik* und *Enzyklopädie* und der »Realdialektik des Daseins« in der *Phänomenologie des Geistes* [1076]. Damit ist aber der Widerspruch der Methode nur in das Bewußtsein Hegels verschoben, obwohl er seinem Wesen nach das Problem von dessen Praxis ausdrückt.

Ja, an Kojève selbst erscheint der Widerspruch – indem ihm der Unterschied von Ontologie und Dialektik verschwimmt, er sie weder bei Hegel noch in seinem eigenen Bewußtsein auseinanderhalten kann –, weil seine Existenz selbst dieser Widerspruch ist, den Menschen als Praxis zu wissen, aber den Weg nicht zu kennen, der die Realisierung dieses Zweckes bedeuten würde. So werden ihm die Resultate der Erfahrung und des Denkens zu bloßen Gedanken, die nur richtig oder falsch sein können, entweder adäquate Beschreibung [1077], oder »Irrtum«. Die Methode selbst, als Form der Tätigkeit, muß diesem theoretischen Verhalten sich entziehen, womit auch alles andere zusammenhängt, was Kojève über die Methode bzw. die Dialektik sagt – wie z. B. seine Ablehnung der Dialektik als Denkmethode [1078] –, worauf wir aber nicht eingehen können.

b) *Die Anfänge der Marxschen Dialektik*

Wie unterscheidet sich nun die Methode Marxens von der spekulativen Hegels? Einmal beschränkt Marx sich nicht darauf, in der Geschichte der Philosophie nur die bewußten Resultate zu sehen, die nachträglich, angesichts des nun erkannten ideellen Zusammenhanges, zu Prinzipien erklärt werden und so, als einfacher Anfang und konkretisiertes Resultat zugleich, die Stufen im Gesamtprozeß bezeichnen. Marx will die wesentlichen Resultate der einzelnen Philosophien als Vergegenständlichung von Widersprüchen der Denkbewegung erkennen. In diesem Herausgesetzten, Produzierten, *erscheinen* letztere als versöhnt, wenn es eine dinghafte Form annimmt. Marxens Interesse an Epikur besteht gerade darin nachzuweisen, daß dieser die widersprüchlichen Beziehungen seines Denkens in einer *Bewegung*, dem Ausbeugen, vergegenständlicht, da die reale Bewegung die einzige Form ist, die den Widerspruch in sich zu tragen vermag, ohne von ihm gesprengt zu werden.
Bei historischen Erscheinungen komme es nicht darauf an, daß sie einen »objektiven Gewinn« (für die gegenwärtige Philosophie) darstellen, d. h. daß sie wesentliche Momente des spekulativen Begriffs erarbeitet haben, meint Marx gegen Hegel [1079]. Ihn interessiert vielmehr die Methode der Denker als Weg zur Realisierung des menschlichen Zwecks. Dies haben wir gerade in bezug auf Epikur mehrfach zu zeigen versucht. Marx vermerkt es als »tiefste Erkenntnis«, als »durchdrungenste Konsequenz«, daß dieser angesichts der Himmelserscheinungen um des Zweckes, um der Praxis willen seine Methode bewußt ändert [1080]. (Hier erweist sich übrigens das Dogma als für diese Form der Praxis absolut notwendig.)
Die für den Denker selbst dunklen wesentlichen Verhältnisse des Systems sind nur aufzuhellen unter Einbeziehung der historischen Existenz des Denkers, seiner unmittelbaren Praxis. So sieht Marx in dem Widerspruch von natürlicher, substantieller Voraussetzung und abgetrennter Existenz, auf sich selbst zurückgeworfenem Denken, die Quelle der neuen Kategorie des nus bei Anaxagoras [1081].
Indem Marx außerphilosophische Faktoren der Darstellung des wesentlichen Bewußtseins gegenübersetzt, entdeckt er die Verflechtung von Methode und Praxis (so auch in bezug auf Sokrates, Plato, Demokrit usw.), ferner aber die Funktion der subjektiven Form der Philosophie überhaupt. Die Trennung von Gedanke und Leben in der modernen Philosophie stellt Marx selbst in bezug auf Kant fest [1082]. Und auch wenn Fichte sagt, »was für eine Philosophie man wähle«,

hänge davon ab, »was man für ein Mensch« sei [1083], so ist damit nicht die Veränderung dieses Menschseins durch die Realisierung des philosophisch begründeten Zwecks ausgesprochen. In der Konzentration auf die Probleme der Methode tut Marx einen ersten Schritt, um diese Trennung zu überwinden.

Wie Marx die wesentlichen, d. h. widersprüchlichen Beziehungen eines Systems, einer Methode aufzudecken bemüht ist, so verfährt er auch hinsichtlich der zeitgenössischen Situation. Es ist gezeigt worden, daß er es durchaus für kein Übel hält, die Widersprüche sich zuspitzen und nicht in einem Begriff, sondern in einer realen Bewegung auflösen zu lassen [1084]. Er versucht also überall, die Bewegung nachzuzeichnen, die Hegel die dialektische genannt hat.

Es scheint so die Tatsache nicht mehr verwunderlich, daß er in den *Vorarbeiten* und der Dissertation auch den Ausdruck »spekulativ« nicht verwendet, selbst dort, wo es möglich gewesen wäre. Er sagt in diesen Fällen »begriffsmäßig«, »intensiv« usw. [1085]. Nur einmal spricht er in bezug auf das Thema seiner Arbeit von der »früheren Spekulation«, die also die theoretische Philosophie vor Epikur, einschließlich Demokrit, bezeichnet [1086]. Man kann nun auch das, was Marx »Einseitigkeiten« Hegels genannt hat [1087], mit dessen Ansicht vom Spekulativen (vgl. Anm. 1032) in Verbindung bringen.

Die Marx bestimmende Unklarheit über den einzuschlagenden konkreten Weg des Denkens, vielmehr der Praxis, über die reale Vermittlung von Zweck und Realität, hat ihn daran gehindert, die Frage der Methode schon in der Dissertation als Problem zu behandeln. Er stellt aber den Unterschied zu Hegel fest, wie wir gesehen haben, der ein Unterschied ist der Tätigkeit der Philosophie wie des Denkers.

Nun ist es aber nicht so, daß Marx sich der Dialektik – denn diese ist seine Methode – als selbstverständliches Requisit bedient hätte. Wie sehr ihn diese Frage innerlich erregte, zeigt die bilderreiche Sprache seiner ersten spezifischen Äußerungen. Er notiert diese im Anschluß an seine Analyse Platos, als des Philosophen, der die Dialektik als unmittelbare Methode in die Philosophie eingeführt hatte [1088]: »Mit dieser positiven Auslegung des Absoluten hängt es zusammen, daß dem Plato ein Individuum als solches, Sokrates, der Spiegel, gleichsam der Mythus der Weisheit war, daß er ihn den Pilosoph des Todes und der Liebe nennt. Damit ist nicht gesagt, daß Plato den historischen Sokrates aufhob; die positive Auslegung des Absoluten hängt zusammen mit dem subjektiven Charakter der griechischen Philosophie, mit der Bestimmung des Weisen.

Tod und Liebe sind die Mythen von der negativen (könnte auch

heißen: von der damaligen, d. Herausg.) Dialektik (Korr. aus: Damit hängt selbst die negative Dialektik zusammen, d. Herausg.), denn die Dialektik ist das innere einfache Licht, das durchdringende Auge der Liebe, die innere Seele, die nicht erdrückt wird durch den Leib der materialischen Zerspaltung, der innere Ort des Geistes. Der Mythus von ihr ist so die Liebe; aber die Dialektik ist auch der reißende Strom, der die Vielen und ihre Grenze zerbricht, der die selbständigen Gestalten umwirft, alles hinabsenkend in das eine Meer der Ewigkeit. Der Mythus von ihr ist daher der Tod.
Sie ist so der Tod, aber zugleich das Vehikel der Lebendigkeit, der Entfaltung in den Gärten des Geistes, das Schäumen in den sprudelnden Becher von punktuellen Sonnen, aus welchen die Blume des einen Geistesfeuers hervorsprießt. Plotinus nennt sie daher das Mittel zur haplosis der Seele, zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott, ein Ausdruck, in dem beides und zugleich die theoria des Aristoteles mit der Dialektik des Plato vereint sind.« [1089]

Über den Mythos bei Plato haben wir schon im Abschnitt B, 5, d gesprochen. Als Verkörperung dieses Mythos mußte Sokrates erscheinen, weil die mögliche Praxis eine bloß individuelle gewesen war (vgl. auch den 1. Exkurs). Den Mythos hat nun Ernesto Grassi, ausgehend von Aristoteles, so bestimmt:

»Der Mythos zwingt alle Handlungen, die existentielle Bedeutung der Gegenstände, Worte und Gedanken in einen Zusammenhang, der ein Ganzes bildet: *der Mythos wird zur sinngebenden Ganzheit menschlicher Handlungen.*« [1090]

Die damalige Dialektik, bei Plato [1091], erhält ihren Sinn durch das Ganze, das durch die Mythen von Tod und Liebe ausgedrückt wird. Diese beiden Gattungserfahrungen, Daseinsweisen des Menschen, erscheinen im Mythos als selbständige Wesenheiten. In ihnen vergegenständlicht sich das Bewußtsein des Menschen von seinem Heraustreten aus der bloßen Natürlichkeit.

Es kann sich dabei nicht nur um die negative Seite der Dialektik handeln, um das bloße Auflösen der festen Vorstellungen, das Erzeugen des Widerspruches, resultatlos, wie Hegel sagt, weil die Widersprüche nicht im Allgemeinen vernichtet und vereinigt werden [1092]. Die Liebe bezeichnet gerade die Bewegung, welche die Widersprüche ebenso ständig produziert wie in der Vereinigung aufhebt [1093]. So ist die Dialektik die »innere Seele«, das Prinzip des Lebens [1094]. Nur die Bewegung wird durch die Spaltung ihres Inhalts nicht »erdrückt«. In ihr erhält sich das Einzelne in seinem Gegensatz.

Der Tod bezeichnet dagegen das Auflösen der endlichen Widersprüche

überhaupt im Unendlichen, das Sich-Herausreißen der Endlichkeiten aus dem bestimmten Zusammenhang. Er erscheint als der Sieg der Gattung über das bloß Einzelne [1095]. – Beides, Tod und Liebe, kann hier nur so weit bestimmt werden, wie es von Marx selbst annähernd geschehen ist. Eine Reihe weiterer Aspekte, die sich bei Hegel dazu finden, müssen wir also ausklammern. Marx hat sich an dem – zumindest in der vorsokratischen Zeit – noch wesentlich natürlich bestimmten Denken der Griechen orientiert, für das z. B. das Leben als natürliches Dasein, einfach affirmativ und der Tod daher die bloße Negation dieses Natürlichen gewesen ist [1096].

Die Dialektik ist so für Marx, wie für Hegel, einerseits der Tod des bloß Einzelnen, andererseits aber vermittelt sie die Lebendigkeit, die Entwicklung (vgl. Anm. 1056 und 1066). Diese Momente seien, so sagt Marx, in der »Vereinfachung der Seele« bei Plotin (Enn. VI, 7, 35; 9, 11 u. a.) enthalten, in der Rückkehr des Prozesses aus der Mannigfaltigkeit der endlichen Verhältnisse in sein einfaches Wesen, die Bewegung durch sich selbst, deren Seiten durch die Mythen von Tod und Liebe in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht werden. In dieser Vereinigung mit dem Absoluten, diesem »Heraustreten aus dem Inhalt des sinnlichen Bewußtseyns« und Hervorbringen philosophischer Gedanken [1097], ist das Absolute unmittelbar gegenwärtig, sowohl als Betrachtung oder Verwirklichung der Vernunft (Aristoteles, Metaphysik XII, 7) wie als Erkenntnis des Wesens (Plato, Staat VII, 532 ff).

Es ist offenbar, daß Marx hier (im 6. Heft der *Vorarbeiten*), wie er sich an die Bestimmungen Hegels anlehnt, so auch noch kein Bewußtsein darüber hat, daß er sich in seiner Methode von Hegel unterscheidet. Gerade die theoria des Aristoteles war es, die Hegel mit der Spekulation identifiziert hatte [1098]. In seinen Aristoteles-Exzerpten hatte Marx selbst die spekulative Leistung dieses Denkers hervorgehoben [1099]. Und in bezug auf Plato drückte er seine Verwunderung darüber aus, daß dieser zum Mythos habe seine Zuflucht nehmen müssen, weil er die »objektive Gewalt« nicht im Denken selbst, »in der ewigen Macht der Idee« gefunden habe [1100].

Zuerst mußte sich Marx dessen bewußt werden (am Ende des 7. Heftes der *Vorarbeiten*), daß er – aus der Problematik seiner eigenen Praxis heraus, und um das von Hegel als Letztes einer Philosophie behauptete Prinzip in das wesentliche Bewußtsein auflösen zu können – ständig äußere Faktoren mit dem System Epikurs usw. vermittelt hatte. Erst dann konnte er in der Vorrede zur Dissertation sich von der Hegelschen Spekulation abgrenzen (vgl. Anm. 1032) und

in den Anmerkungen zur Dissertation von »Einseitigkeiten« Hegels sprechen (vgl. Anm. 1087).
Unsere Behauptung, Marx habe die Hegelsche Kategorie »Prinzip« aufgelöst, erscheint verwunderlich angesichts der Tatsache, daß Marx in *Vorarbeiten* und Dissertation immer wieder vom Prinzip der epikureischen Philosophie spricht und das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein als dieses herausarbeitet. Diese Tatsache widerlegt jedoch unsere Behauptung nicht, sondern deutet nur auf die Kompliziertheit des Problems hin.
Hegel hatte gesagt, daß die philosophischen Prinzipien notwendig zuerst einfach und abstrakt gewesen seien und sich erst im Laufe der Entwicklung in ihrer Einfachheit konkretisiert hätten[1101]. Es ist klar, daß diese Konkretion nur das Wissen betrifft, das jeweils hinter den einfachen Prinzipien steht. Aber auch die alten Denker, deren Wissen geringer als das unsrige war, bzw. ihre Gedanken waren in mannigfaltige Verhältnisse zu Vorstellungen, Gedanken, Menschen, Institutionen, Naturereignissen verflochten und selbst das Resultat widersprüchlicher Beziehungen. Diese aber gehen bei Hegel unter, weil die Konkretion der Prinzipien nur in der Konkretion des Wissens gesucht wird (vgl. Abschnitt B, 1; vor allem Anm. 92). Hegels Methode des Begreifens der Notwendigkeit des Vergangenen vermag auch bei den historischen Philosophien keine anderen Gesichtspunkte als philosophisch anzuerkennen.
Wenn weiter bei Hegel das Prinzip, das den Anfang und das Wesen der Entwicklung und Verwirklichung des Begriffes enthält, bloß als bestimmte Allgemeinheit, bestimmter Gedanke gefaßt wird[1102], nicht als der Widerspruch selbst, so geschieht dies, um dem unendlichen Progreß zu entrinnen, um den Kreis der absoluten Totalität zu schließen. Wir haben auf die absolute Notwendigkeit dieses Vorgehens schon mehrfach hingewiesen. Zuerst mußte der Zusammenhang der Prinzipien aufgedeckt werden, bevor die innere Struktur dieser Prinzipien exponiert werden konnte. So treten die Prinzipien bei Hegel als feste, bestimmte Gedanken auf, als fixierte Stufen des allgemeinen Prozesses, aus diesem abgeleitet. Das Prinzip – Seele, Grundsatz, innerer Maßstab, zugrunde liegender Gedanke, Standpunkt – der Spekulation ist z.B. die Identität von Subjekt und Objekt, »das reine Denken seiner selbst« (vgl. Anm. 1037).
Auch Marx stellt das Prinzip in bezug auf Epikur als festen Gedanken dar, als Theorie, welche die Methode bestimmt[1103]. Dies war auch nicht anders möglich, denn bis zu Hegel hin waren die Standpunkte der Denker durch Theorien, fertige Gedanken, gar Axiome ausge-

drückt worden. (Das hängt mit dem dogmatischen Charakter des Denkens zusammen.) Auch in bezug auf Hegel spricht Marx vom Prinzip bzw. von der Vereinigung von Prinzipien [1104]; aber in der Analyse der zeitgenössischen Situation wie im Bewußtwerden der eigenen Methode verzichtet er auf diese Kategorie.
In seiner ersten spezifischen Untersuchung stellt Marx die Veränderung in der Tätigkeit des Denkens fest: früher Begreifen – jetzt praktische Wendung gegen die Welt, Vereinigung mit der Welt [1105]. Er spürt, daß diese Veränderung neue Prinzipien, ein Prinzip neuer Art verlangt. Daher verwendet er diese Kategorie nur noch hinsichtlich der früheren Philosophie. Hier, in seiner ersten Analyse der zeitgenössischen Situation spricht er von »der Bestimmtheit«, die eine Philosophie »als Mal ihrer Geburt« an sich trägt [1106]. Bei dem Versuch der Zusammenfassung seiner eigenen Methode findet er den Ausdruck »wesentliches Bewußtsein« [1107]. Und in der zweiten Analyse der nachhegelschen Situation ist es die »immanente Bestimmtheit einer Philosophie« und ihr »weltgeschichtlicher Charakter«, auf die aus dem Umschlagen rückgeschlossen werden kann [1108].
In allen diesen Bestimmungen versucht Marx, den Sachverhalt zu erfassen, der tatsächlich die Auflösung der Kategorie »Prinzip« bedeutet, weil hier nicht aus dem allgemeinen Zusammenhang deduziert wird, sondern die Bestimmtheit, das Wesen einer Philosophie als Resultat der widersprüchlichen inneren und äußeren Beziehungen der einzelnen philosophischen Existenz begriffen wird. Wir haben dies in bezug auf Epikur, Anaxagoras, Sokrates usw. nachgewiesen.
Selbst dort, wo die Kategorie »Prinzip« noch von Marx verwendet wird, hat sie einen neuen Inhalt erhalten. Das ist auch bei der Analyse der Spaltung des Hegelianismus der Fall, wo Marx darlegt, daß die liberale Partei sich »des Prinzips im Allgemeinen« und des Zwecks bewußt sei (vgl. Anm. 739). Bei diesem Prinzip handelt es sich um die Idee, an der die »besondere Wirklichkeit«, um das Wesen, an dem die »einzelne Existenz« gemessen wird (vgl. Anm. 607). Nun ist diese Idee nach Hegel die *negative* Einheit von Denken und Sein (vgl. Anm. 681):
»... die Idee ist selbst die Dialektik ...« [1109]
Von der Dialektik also wird das Handeln, die Kritik der liberalen Partei bestimmt, wenigstens der Form nach. Der Inhalt ihrer Tätigkeit wird durch den bei Marx vom Prinzip unterschiedenen Zweck fixiert, »die Welt philosophisch zu machen«. Der Gedanke aber, daß die Dialektik, und damit die Methode, das Prinzip aller Tätigkeit, und damit auch der Praxis, sei, war von Hegel entwickelt worden:

»Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Eben so ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens.« [1110]

Wir hatten oben gesagt, daß das Prinzip als innerer Widerspruch gefaßt werden müsse. Hier nun erweist es sich, daß das Eintreten der Philosophie in die praktische Bewegung selbst diese Frage aufwirft. Der Widerspruch alles Handelns ist das Auseinanderklaffen von Zweck und vorgefundener Realität. Und in der Tätigkeit, im Weg zu dem gesteckten Ziel hin [1111], in der Vermittlung der beiden Extreme, ist es eben auch die Methode, die diesen Widerspruch in sich trägt und an der er erscheint, denn ihr Inhalt ist die Tätigkeit des Trägers derselben.

Nur in dem Maße, wie das gesellschaftliche Handeln allgemeine Praxis wird, kann aber die Methode bewußt zum Prinzip erhoben werden, weil in ihr selbst keine Versöhnung des Widerspruches gefunden werden kann, wie es demgegenüber bei der Vorstellung eines Endzieles der Fall ist (vgl. das oben zu Lukács, Anm. 1064, Gesagte). Der in der Methode erscheinende Widerspruch ist nur in der Praxis aufzulösen. Indem diese die Überwindung des Widerspruches ist, bestimmt sie auch die Methode und damit die Veränderung ihres eigenen Prinzips. Dies erst wird die wirkliche Konkretion der Prinzipien bedeuten. Die Prinzipien aller bisherigen Philosophie und Weltanschauung sind mehr oder weniger abstrakte gewesen.

Die dialektische Methode, wie sie sich herausbildet, ist eng verknüpft mit der Erfahrung der Widersprüche des menschlichen Lebens. So auch bei Hegel. Darin liegt sein von uns schon mehrfach angeführter Realismus, dessen Produkt aber andererseits, als Resultat von Hegels unmittelbarer Praxis, die absolute, spekulative Methode ist, die seine Tätigkeit des Hervorbringens des totalen Systems, des Erzeugens des geschlossenen, notwendigen Zusammenhangs aller Erscheinungen, geleitet hat. Unter der Hand gewissermaßen, für ihn selbst als unmittelbare Notwendigkeit erscheinend, hat sich die von ihm entdeckte dialektische Methode in die spekulative verwandelt. Wie sehr diese seine wahre Methode zum Prinzip seiner auf das Denken und Lehren beschränkten Praxis geworden war, hat er selbst bestätigt:

»Das Wesentliche ist, daß die absolute Methode die *Bestimmung* des Allgemeinen in ihm selbst findet und erkennt ... Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern

nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Princip und Seele ist.«[1112]
Nicht das Prinzip des Subjektiven, der den Zweck realisierenden Praxis ist diese spekulative Methode, sondern das Prinzip des Begreifens der Notwendigkeit und eben damit des Heraussetzens des allgemeinen Zweckes. Daher versenkt sie sich in den Gegenstand, um ihn zu bestimmen und – aber nicht an ihm selbst, sondern in Gedanken – zu verändern. Diese Methode ist »die Bewegung des *Begriffs* selbst«[1113].
Damit ist der Unterschied der Methoden der beiden Denker deutlich ausgesprochen. Ob nun aber die Spekulation unter idealistischem oder materialistischem Vorzeichen gesehen und angewendet wird, ist für die Praxis – nicht für das Handeln überhaupt oder für die Schaffung der Grundlagen der Praxis – und damit auch für die Dialektik von sekundärer Bedeutung.
Der Hegelsche Begriff, der Zweck, schließt die Dialektik ein. Und er ist so herausgehoben, so bestimmt als das alles durchdringende Allgemeine gesetzt, daß die Junghegelianer sich die Aufgabe stellen können, ihn zu realisieren. Mit geradezu unfehlbarer Sicherheit greift Marx nach der Dialektik als der der Praxis adäquaten Methode. Nur, daß bei ihm Prinzip, also Methode, und Zweck wieder auseinanderfallen müssen (vgl. Anm. 739), weil die Praxis selbst zunächst, als Kritik, nur eine unmittelbare ist. Die Identifizierung von Zweck und Methode haben Bauer und andere in der Sphäre des Denkens festgehalten.
Es ist die Leistung Marxens, indem er dem Widerspruch zwischen Zweck und positiver Realität nicht auswich, sondern ihn aufnahm und ihn zunächst in sich selbst, in seinem Denken zuspitzte, den gesamten gesellschaftlichen Bereich der Praxis geöffnet zu haben. Eben gerade die Zuspitzung des Widerspruchs in sich selbst hat ihn nach einem Träger desselben, einem Träger der Vermittlung von Zweck und Realität, der Methode, suchen lassen. Die Illusion, daß dieser das Selbstbewußtsein, der »freie Geist«[1114], also in nuce der einzelne Denker, sein könnte, war nur eine Zwischenstation, eine Theorie, der Marx sehr bald das Schicksal aller Theorien bereitete, indem er sie aufhob.

Spekulation bzw. Dialektik haben sich uns als dem theoretischen bzw. praktischen Verhalten korrespondierend erwiesen. Es handelt sich nun noch darum, die Unterschiede in der Methode der beiden Denker zu spezifizieren und auf die Situationen zu beziehen, in denen das Denken sich in Hegel und Marx befunden hat.

Als Inhalt der Methode haben wir bei Hegel die Spekulation als das Erkennen der absoluten Notwendigkeit des Vergangenen und gegenwärtig Bestehenden kennengelernt. Der Inhalt der Methode des Studenten Marx ist demgegenüber die Dialektik, objektiv gesehen die Veränderung des Positiven an ihm selbst, subjektiv gesehen der Weg der Realisierung des Zwecks, die in der Vergegenständlichung notwendige Vermittlung von Subjekt und Objekt. Diese Methode wendet er auch auf die Philosophiegeschichte an, wenn er z. B. der Deklination Epikurs oder dem platonischen Mythos auf den Grund geht. Es ist also unverständlich, wie Lukács behaupten kann, Marx sei es, gerade in bezug auf Epikur, auf »das Herausarbeiten« der »tieferen philosophischen Ahnungen« angekommen [1115]. Was Marx allein bewegte, war die Verwirklichung des menschlichen Wesens.

Die allgemeine Form der Methode war bei Hegel der die Widersprüche in sich versöhnende Begriff, in welchem nicht die Selbständigkeit der Gegensatzglieder, sondern ihre Bezogenheit auf die Totalität das Wesentliche ausmacht. Bei Marx haben wir gesehen, wie er die Konsequenz heraushebt, die im Zuspitzen der Widersprüche und in ihrer Auflösung in einer Bewegung, in einem neuen Inhalt liegt.

Nun hat aber gerade Hegel den Widerspruch als Quelle der Bewegung erkannt:

»Er (i. e. der Widerspruch, G. H.) ist aber ferner nicht bloß als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, sondern ist das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Princip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht, als in einer Darstellung desselben. Die äußerliche, sinnliche Bewegung selbst ist sein unmittelbares Daseyn....

Ebenso ist die innere, die eigentliche Selbstbewegung, *der Trieb* überhaupt, ... nichts Anderes, als daß Etwas *in sich selbst, und* der Mangel, *das Negative seiner selbst,* in einer und derselben Rücksicht ist.« [1116]

Hegel hat auch den Widerspruch gegenüber der Identität – wenn beide für sich genommen werden – als »das Tiefere und Wesenhaftere« bezeichnet [1117]. Er hatte selbst die Widersprüche seiner Zeit und ihres Bewußtseins als Quelle seines Denkens erfahren. Aber die Aneignung

des Objektiven war ihm wesentlich nur im Denken möglich. Und so wie er auf das theoretische Verhalten zurückgeworfen wurde, entwickelte er zwar die Dialektik, aber als Moment des bloßen Begreifens. Nur in diesem konnte er die Befriedigung empfinden, in seinem Gegenstande bei sich selbst zu sein:

»Nur im Denken ist wahrhafte Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; *das bin Ich*. Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen.« [1118]

Als Prinzip und zugleich als das einfache Wesen der Methode, soweit es von Hegel bewußt ausgesprochen worden war, hat sich uns die konkrete Identität des Subjekts und Objekts, das reine Denken seiner selbst, dargestellt. Bei Marx wird die Methode durch die Praxis, durch die Verwirklichung des menschlichen Wesens bestimmt. Er vermerkt mit Genugtuung, daß Epikur aus der Problematik seiner Praxis heraus seine Methode ändert (vgl. Anm. 1080). Und es ist die praktische Bewegung des Denkens, die Marxens Dialektik und ihre Ablösung von der Spekulation rechtfertigt. Hier bahnt sich zum ersten Male jene Wechselbeziehung zwischen Methode und Praxis an, in der allein das Prinzip als solches noch eine Bedeutung für menschliche Tätigkeit haben darf – eine Beziehung, in der jedes der beiden Glieder jeweils durch das von ihm bestimmte zugleich negiert wird.

Daß Marx vom 1. Heft der *Vorarbeiten* an mit der dialektischen Methode denkt, besagt nur, daß sie seinem Wesen entsprochen hat. Damit ist nur ein Moment seiner Biographie beschrieben, eine bloß individuelle Notwendigkeit aufgedeckt. Für den allgemeinen Prozeß des Denkens ist es zufällig, daß sich gerade in Marx diese Kongruenz von Persönlichkeit, begrifflich fixiertem Zweck und allgemeiner Notwendigkeit ergeben hatte.

Es ist die Dialektik, die Marx aus der Fragestellung »vernünftiges Denken – vorstellendes Bewußtsein« in die Theorie-Praxis-Problematik hineinführt; und es ist die Problematik seiner unmittelbaren Praxis – der Widerspruch zwischen der Geschlossenheit des Systems und der Notwendigkeit der kritischen Stellungnahme –, die ihn die äußeren Faktoren in das Denken einbeziehen läßt.

Der Widerspruch zwischen der erkannten Idee und der äußeren Existenz hatte die Störung des Gleichgewichts zwischen Denksystem und Umgebung angezeigt, eine Tatsache, die von verschiedenen Denkern dieser Zeit – zuerst von D. F. Strauß [1119] – empfunden worden ist. Auch Feuerbach klagt das Hegelsche System an, den

historischen Existenzen »das Mark des selbständigen Lebens« auszusaugen, sie nur als »Schatten« vegetieren zu lassen [1120]. Und Cieszkowski prognostiziert bereits, die »spekulative Einheit des Idealismus« werde durch einen »neuen Inhalt« aufgehoben [1121]. Es ist hier der Anfang des Prozesses zu sehen, der die isolierte Entwicklung des Denkens für sich abschließt, um zu umfassenderen Objektivationen des menschlichen Wesens überzugehen.

Die Entwicklung des abendländischen Denkens war in Hegel fertig geworden; in ihm erscheint ihr Begriff, der Subjekt und Objekt des Denkens zusammenschließt. Daher ist Hegels Geschichte der Philosophie, das innerste Wesen seiner Geschichte überhaupt, eine Geschichte eben dieser Vereinigung von Subjekt und Objekt, der absoluten Idee und ihrer Prinzipien, Stufen und Knoten. Das Spekulative ist der Kern des Hegelschen Systems.

Es wäre aber falsch, Hegels Prinzip so hinzunehmen, wie er es bewußt formuliert hat. Lukács gibt sich damit zufrieden, wenn er sich die »Rücknahme der Entäußerung«, die »Aufhebung der Gegenständlichkeit«, das »Wiedererreichen der Identität von Subjekt und Objekt« einfach als aus dem selbst konstruierten Prinzip Hegels, einer »ursprünglichen Identität« von Subjekt und Objekt, hervorgehend vorstellt [1122]. Das wahre Prinzip Hegels ist das Problem seiner unmittelbaren Praxis, der unaufhebbare Zwiespalt zwischen denkendem Individuum und gesellschaftlicher Wirklichkeit, zwischen dem vernünftigen Willen zur Praxis und dem Zwang, nur als Denker das menschliche Wesen verwirklichen zu können. Dies ist seine Voraussetzung, die er aufzuheben gezwungen ist und aus der sein System resultiert.

So auf das bloß begreifende Denken zurückgeworfen, wird ihm die ganze Geschichte zu einer Geschichte dieses sich selbst begreifenden Denkens. Von diesem Standpunkt aber aus – und das gilt für jedes bloß theoretische Verhalten – ist alles wirkliche Begreifen eine Aufhebung der zuvor vom Menschen gesetzten Gegenständlichkeit, wenigstens der Form nach. Erst muß der Mensch etwas aus sich heraussetzen, zum Gegenstand seiner unmittelbaren Praxis machen, es verdinglichen, bevor er es als Fertiges *begreifen*, sich im Denken aneignen kann.

So ist auch Hegels Methode nur die des sich selbst begreifenden Denkens, es ist nur die Methode an sich. Seine Geschichte der Philosophie konnte also noch keine Geschichte der Methode geben; sie mußte sich mit dem Aufweisen einzelner dialektischer Elemente hier oder dort begnügen. Methode ist mit Praxis untrennbar verbunden,

und nur in deren Fortschreiten kann sie entwickelt werden. Aber bei Hegel ist sie an sich, ihrem Wesen nach, d. h. für uns vorhanden; man konnte sie also von seinem System abheben.
Die einfache Charakterisierung der Hegelschen Philosophie als Idealismus hat bisher weitgehend den Blick für diese Zusammenhänge verdunkelt. So auch bei Lukács, wenn er den Prozeß des sich selbst begreifenden Denkens mit dem Prozeß der menschlichen Praxis überhaupt identifiziert, indem er von Hegel sagt:
»Und erst in diesem Falle, wenn ›das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch als Subjekt‹ gefaßt wird, wenn das Subjekt (das Bewußtsein, das Denken) zugleich Erzeuger und Produkt des dialektischen Prozesses ist; wenn es sich demzufolge zugleich in einer selbst geschaffenen Welt, deren bewußte Gestalt es ist, bewegt und diese Welt ihm doch zugleich in völliger Objektivität entgegengilt, kann das Problem der Dialektik und mit ihr die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit usw. als gelöst betrachtet werden.« [1123]
Lukács würde natürlich bestreiten, das bloße Begreifen mit dem Verändern der Dinge an ihnen selbst identifizieren zu wollen, aber de facto läuft seine Behauptung darauf hinaus. Er übersieht, daß alle diese Probleme bei Hegel nur im Denken und nur für dieses bloße Denken gelöst sind. Lukács selbst hat sich von dem bloß theoretischen Verhalten immer nur partiell lösen können. (Auf das Problem von Freiheit und Notwendigkeit gehen wir im Kapitel IV noch ein.)
Nur weil Hegel tatsächlich die Voraussetzung der Einheit von Denken und Sein selbst gesetzt – sie wurde von ihm auch nicht als natürliche verstanden – bzw. sie aus der Geschichte ihrer Entzweiung in der *Phänomenologie des Geistes* abgeleitet hatte [1124], konnte er sich der Illusion hingeben, voraussetzungslos, frei von aller Autorität zu philosophieren [1125].
Damit haben wir den Unterschied des Wesens der Methode bei Hegel und Marx dargestellt. So sehr Ludwig Landgrebe sonst die Differenz der Positionen der beiden Denker festzuhalten versucht, so verwischt er diese Einsicht wieder, wenn er die Dialektik zum Prinzip Hegels wie Marxens dekretiert [1126]. Sie war bei Hegel erst das Resultat seiner Krise, seiner Arbeit, der Erfahrungen seiner unmittelbaren Praxis, und nicht einmal das ganze Resultat gewesen.
Die Funktion der Methode ist bei Hegel das Überwinden der Trennung von Subjekt und Objekt des Denkens. In der Darstellung dieses Prozesses muß die Methode letzten Endes mit ihrem Inhalt zusam-

menfallen, da sie sich in der Sphäre des bloßen Denkens bewegt. Trotz aller aus der äußeren Wirklichkeit geschöpften Erkenntnisse, die das Entstehen seiner Dialektik entscheidend beeinflußt haben, ist die Spekulation sich selbst der einzige wesentliche Inhalt.
Man kann Hegels die Versöhnung im Gedanken herbeiführendes Begreifen dessen, was ist – weil es im absoluten Wissen endet –, als Utopie des Denkens bezeichnen. Damit wäre gesagt, daß Hegel, indem er die Momente des Denkens erkennt, ihre wesentlichen Relationen aufdeckt, die Kraft des Denkens überhaupt, die Methode, entdeckt – »den Stein der Weisen«, wie Cieszkowski gesagt hat [1127] –, daß er im Bewußtsein dieser seiner Leistung diese Kraft zugleich überschätzt und ihr die Fähigkeit zuschreibt, die absolute Wahrheit des Gesamtprozesses zu begreifen. Er behauptet sogar, daß dies in seiner Philosophie bereits geschehen sei. (Auf die absolute Wahrheit als Moment der Weltanschauung gehen wir noch ein.)
Bei Lukács hat dieses Problem einen anderen Aspekt:
»Hegel sieht gesellschaftlich nicht über den Horizont des Kapitalismus hinaus. Seine Gesellschaftslehre kennt dementsprechend keine Utopie. Aber die idealistische Dialektik verwandelt die ganze Menschheitsentwicklung in eine große philosophische Utopie: in den philosophischen Traum von der Rücknahme der Entäußerung ins Subjekt, von der Verwandlung der Substanz in Subjekt.« [1128]
Was man hier wegen der einfachen Übernahme der Hegelschen Termini noch nicht ganz versteht, wird weiter unten klar:
»Das absolute Wissen, die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis nach Hegel, hat bei ihm eine spezifische idealistische Bedeutung: die Rücknahme der ›Entäußerung‹ in das Subjekt, d. h. die vollendete Aufhebung der Gegenständlichkeit.« [1129]
Also nicht die Hegelsche Behauptung einer absoluten Wahrheit des Gesamtprozesses ist es, die Lukács angreift, sondern deren idealistische Erscheinung: daß Hegel auf der Spitze seiner Philosophie so verfährt, als sei alle Gegenständlichkeit nicht nur der Form, sondern auch ihren besonderen Inhalten nach in das absolute Wissen aufgehoben, als gäbe es nun, im totalen Bei-sich-selbst-Sein des Denkens, kein ihm Äußeres mehr, als sei das Denken alle Wirklichkeit und Wahrheit [1130].
Nun hat Hegel niemals behauptet, das Denken sei in der Lage, die Gegenstände des Menschen an ihnen selber aufzuheben [1131]. Aber Wahrheit und Wirklichkeit haben bei ihm zur Grundlage den Begriff bzw. das Wesen, und sie sind nur, indem sie es an der Realität bzw. der Existenz offenbaren. Und dieser Begriff ist der Begriff des

Denkens, das den anderen Objektivationen des Menschen nicht so fremd ist, daß nicht allgemeine Gesetze sie verbinden würden. Der Mensch aber muß zuerst sich selbst begreifen, bevor er in adäquater Weise seine Umgebung begreifen kann.
Was Hegel im absoluten Wissen aufhebt, ist die *Form* der Gegenständlichkeit aller Entäußerung des *Denkens*, nicht des Menschen (und nicht die »vollendete Gegenständlichkeit«). Und das ist dem Denken, wenigstens in seiner Hegelschen Qualität, durchaus möglich. Wenn man Hegel seine Konzentration auf das Denken vorwirft, so macht man ihn dafür verantwortlich, daß zu seiner Zeit das menschliche Wesen und seine Entwicklung nur als Denken begriffen werden konnte. Hegel hätte die Denkmethode nicht finden können, wenn er nicht zum wesentlichen Inhalt des Denkens dieses selbst gemacht hätte. Aber Lukács geht es um etwas ganz anderes:
»Da diese rückläufige Bewegung, diese Aufhebung der ›Entäußerung‹ als Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt nicht eine von Hegel entdeckte innere Bewegung der Gegenstände selbst ist, sondern eine von ihm erfundene Bewegung zur Vollendung seiner Philosophie, zur Lösung der spezifischen, idealistischen unlösbaren Schwierigkeiten seiner Dialektik, ...« [1132]
Lukács bemerkt offenbar in seinem bloß theoretischen Verhalten nicht, daß Hegel in der Aufhebung der Entäußerung und der Gegenständlichkeit Momente der menschlichen Praxis herausgearbeitet hatte, ohne die es keine Versöhnung des Menschen mit seinem Wesen geben kann. Und jede Praxis ist zumindest partiell Versöhnung des menschlichen Zwecks mit der dem Menschen entfremdeten, weil von ihm geschaffenen Realität. Um diese Versöhnung von Subjekt und Objekt – nämlich als Subjekt und Objekt des Denkens – ging es Hegel. Die »innere Bewegung der Gegenstände selbst« war vor hundertfünfzig Jahren das Anliegen der noch sehr unvollkommenen Tätigkeit allein der Naturwissenschaftler. Man soll keiner Zeit das Recht auf *ihre* historische Existenz nehmen wollen.
Während bei Hegel die Methode selbst die Identität von Subjekt und Objekt hervorbringen kann, weil sie ihr eigener Inhalt ist, hat sie bei Marx die Funktion, die den Zweck realisierende Tätigkeit, die Praxis, zu formieren. Wir haben das besonders bei der Interpretation seiner Analysen des Umschlagens der Philosophie in Kritik vermerkt (vgl. Abschnitt B, 6, b bis f; C, 4, c und d sowie 5).
Aber so wie die Methode die Praxis formiert, so bestimmt diese den Inhalt der Methode. Es ist interessant, daß der Denker, der die Religion von einer – gemessen an den Möglichkeiten der Praxis – weit-

gehend theoretischen Position aus kritisierte, Feuerbach, die Dialektik nicht verwenden konnte und sie mit der Spekulation zusammen verwarf. Seinem Anliegen, das gemeinsame Wesen aller Religionen [1133], ihre »allgemeine Natur« [1134] herauszuarbeiten, entsprach seine Methode, die – im Gegensatz zu Hegel – die Identität über den Widerspruch stellte [1135].

Die Marxsche Religionskritik war nicht einem theoretischen Bedürfnis, sondern dem in der praktischen Bewegung gesetzten Zweck untergeordnet, das in der Hegelschen Philosophie erkannte Wesen des Menschen zu verwirklichen. Daher war für Marx die Kritik der Religion nur so lange eine Weise der Praxis, wie sich diese nur unmittelbar, eben als Kritik, äußern konnte. Diesen praktischen Charakter seiner Religionskritik übersieht Erwin Metzke, wenn er als ihren Ursprung »eine anthropologisch zentrierte Wendung gegen die metaphysisch-theologische Tradition« angibt [1136]. Hier wird das Erscheinungsbild des Denkens für sein Wesen genommen.

Aufschlußreich ist es, daß auch Biedermann, der als einer der ersten nachhegelschen Philosophen staatliche Institutionen kritisierte (vgl. Anm. 599) – ebenso wie Feuerbach, der die Natur als Voraussetzung des Menschen geltend machte –, die Hegelsche Philosophie als Ganzes ablehnte:

»Die Philosophie, als Wissenschaft, ging auf ein Erstreben, ihr Zweck war ein Positives absoluter Erkenntniß, nothwendiger Formen des Seins und Denkens; hier scheiterte sie und ward zum dürftigen Dogmatismus, den das Leben ausstieß, den der Zweifel, die natürliche Regung des Menschengeistes zerstörte, der nur in den Selbsttäuschungen eines unmittelbaren Glaubens seine Stütze fand. Innerhalb dieses Kreises Verfahren und Standpunkt zu wechseln, erwies sich als fruchtlos, als unmöglich selbst, nachdem das Denken hier im geschichtlichen Fortgange alle Stadien durchgemacht und alle Wege versucht hat, ohne doch auf einem derselben zum gehofften Ziele zu gelangen.« [1137]

Offenbar mußten alle die Denker, welche die Hegelsche Spekulation von seiner Dialektik nicht zu trennen vermochten – wenn sie versuchten, die äußere, natürliche oder gesellschaftliche, Welt zu durchdringen –, mit dem System auch die Methode verwerfen. Auf den ersten Blick mußte aber auch die Methode Hegels für eine praktisch-kritische Tätigkeit ungeeignet erscheinen.

Marx am nächsten hat, was die Methode betrifft, Moses Heß gestanden, obwohl auch er die Fähigkeit der Hegelschen Philosophie

bezweifelte, mehr als das Denken begreifen zu können [1138]. Immerhin hat er versucht, die Dialektik, neben der Spekulation, zu vollziehen [1139].

2. *Exkurs:* Das Hegelsche System als Weltanschauung

Wir betrachten nun die Resultate, die sich aus der Methode von Hegel und Marx ergeben, wobei wir uns im wesentlichen auf Hegel beschränken können, da die Resultate der Marxschen Methode, die ersten Schritte zur gesellschaftlichen Praxis des Individuums als solchem, den Gegenstand unserer Interpretationen gebildet haben.
Die Tatsache, daß es Hegel gelungen war – im Erkennen, daß die Idee die Totalität ist –, die Versöhnung von Subjekt und Objekt wenigstens im Denken zustande zu bringen, hat alle seitherige bewußte Praxis bestimmt. Nicht in ihren Inhalten, sondern als ihre Voraussetzung. Denn damit war bewiesen, daß der Mensch seine eigene Natur begreifen und an ihr selbst verändern konnte.
Die weitere Aufgabe bestand nun für den Menschen darin, die Übermacht der von ihm veränderten äußeren Natur, die ihn in unfreier Existenz und Bedrohung der Existenz überhaupt festhielt, zu brechen. Dieses Problem scheint heute im wesentlichen seiner Lösung entgegenzugehen. In welcher Form aber erschien das Denken in diesen mehr als hundert Jahren? Es erschien in der Form der Weltanschauung, welche schon vor Hegel die Religion als sinngebende Vorstellung von der Totalität des Daseins abzulösen begonnen hatte. (Wir haben diese Entwicklung bereits im Abschnitt B, 5, c angedeutet.)
Es ist notwendig, auf diesen Zusammenhang hinzuweisen, weil die moderne Weltanschauung sich in Hegel – und hier zeigt sich die Kehrseite seiner Erscheinung als Knotenpunkt – zum ersten Male durchgebildet, wenn auch nicht umfassend, konstituiert hat. Es sind also ihre allgemeinen formalen Momente anzugeben, wobei wir teilweise die Religion zum Vergleich heranziehen, ohne aber deren Wesen damit umreißen zu wollen.
Unsere Behauptung, in Hegels Philosophie seien die konstitutiven formalen Elemente der modernen Weltanschauung zu finden, widerspricht einer verbreiteten Auffassung, welche als Zeit, in der sich die moderne Weltanschauung gebildet habe, die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts angibt. Sicher hat erst das von der Entfaltung der Naturwissenschaft her bestimmte Denken die völlige Ablösung von der Religion bedeutet, jedoch sind die innere Struktur der Weltan-

schauung und vor allem ihre Funktion schon in der Hegelschen Philosophie zu finden. Dies ist bereits von Strauß konstatiert worden:
»Dem wahrhaft Philosophierenden gewährt das System seiner philosophischen Überzeugungen von dem Wesen des Absoluten und seinem Verhältnis zum Endlichen, von der Natur und Bestimmung des Menschen u. s. f., ganz dieselbe innerste und die Einheit seines Wesens mit sich abschließende Befriedigung, welche dem Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten gewährt.« [1140]
In ähnlicher Weise hat dann Benedetto Croce das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur Religion beschrieben:
»Sie ist eine, ich möchte sagen ›die einzige‹ radikal irreligiöse Philosophie, weil sie sich nicht damit zufrieden gibt, sich der Religion gegenüber-, oder dieselbe sich an die Seite zu stellen, sondern sie in sich auflöst und ersetzt. Deshalb kann man sie auch unter anderem Gesichtspunkt die einzige hochreligiöse nennen; da ihre Aufgabe ist, auf rationale Art das religiöse Bedürfnis zu befriedigen, welches das höchste im Menschen ist.« [1141]
In alledem wird ausgedrückt, daß im Hegelschen System das Verhältnis von absolutem Wesen der Welt bzw. des Menschen zum endlichen Leben so gestaltet war, daß es die Befriedigung des menschlichen Totalitätsdenkens, die durch die gefühlte oder gewußte unmittelbare Identität mit dem Weltwesen erzeugte Harmonie garantierte.
Der Inhalt der Weltanschauung ist nicht die bloße Meinungsäußerung eines Individuums, sondern ein objektiver, für alle Menschen, die einer bestimmten Sphäre angehören. Deshalb hängt auch ihre weitere Ausbildung, nicht so sehr die urtümliche Gestalt, vom Niveau und den Voraussetzungen ab, die diese Menschen mitbringen. Gegenüber der Religion ist die Weltanschauung nicht ein System von Vorstellungen, die im Widerspruch zu den Naturtatsachen stehen und sich auch einander widersprechen, sondern ein System von Gedanken, das auf der kausalen Begründung und logischen Widerspruchsfreiheit aufbaut, wenn es auch nicht dabei stehenbleibt.
Die Weltanschauung bietet nicht mehr, wie die Religion, die einzige Wahrheit, sondern beschränkt sich darauf, die Existenz von vielen relativen und absoluten Wahrheiten anerkennend, die absolute Wahrheit des in sich totalen Prozesses zu verkünden. Dies ist nicht eine bloß allgemeine Wahrheit, sondern sie durchdringt das Einzelne, Empirische, und hebt es in sich auf. Darin, daß Hegel die Fakten der äußeren Natur und der Gesellschaft nur mangelhaft in sein System einbeziehen konnte – dem unzureichenden Wissensniveau seiner Zeit

entsprechend –, ist ein Grund für die kurze Lebensdauer seines Systems zu sehen. Aber an sich ging Hegels Intention auf Versöhnung aller Elemente des menschlichen Lebens, besonders auch der staatlichen Wirklichkeit, mit der Philosophie [1142].

Jede Weltanschauung muß den Widerspruch zwischen der proklamierten absoluten Wahrheit und der in der unmittelbaren Praxis registrierten raschen Veränderung der Wirklichkeit in sich versöhnen. Dies geschieht zunächst in der Berufung auf das Dogma, den Gedanken des Gründers, als *eines* großen *Menschen*. Diese Autorität wird nicht dekretiert, sondern entspricht dem theoretischen Niveau und dem daraus entspringenden Bedürfnis der Anhänger nach einer Vermittlung ihres unmittelbaren Wissens [1143].

Während in der Sphäre der Religion die Gewißheit der allgemeinen Wahrheit unmittelbar, d. h. gehorchend und glaubend, aufgenommen wurde, ist die Weltanschauung, der allgemeinen Immanenz ihrer obersten Autorität wegen, gezwungen, die Richtigkeit ihrer Behauptungen zu beweisen.

Wie in der Religion das allgemeine Wesen der Welt gefühlsmäßig erfaßt wird, so wird in der Weltanschauung seine Notwendigkeit und die des menschlichen Wesens gewußt bzw. begriffen. Die Diskussion nach Hegels Tod ist gerade durch die spezifischen Teilerkenntnisse Hegels befruchtet worden und hat die Lösung der Frage nach dem Subjekt der Geschichte, dem Träger der Entwicklung, entscheidend gefördert, indem sie die Produktion und die gesellschaftliche Organisation in das Denken einbezog. Nur auf den spezifischen Resultaten der Hegelschen Philosophie aufbauend, war es möglich, die Entfremdung des menschlichen Wesens festzustellen.

Schon in dem Wort »Weltanschauung« drückt sich das sie bestimmende theoretische Verhalten aus. Der bloß theoretische Standpunkt des Hegelschen Systems war ein anderer Grund seiner raschen Auflösung. Die moderne Weltanschauung erscheint demgegenüber zwar als ein mächtiges Stimulans des gesellschaftlichen Handelns und der Produktion, aber eben nicht der eigentlichen Praxis.

In der Weltanschauung, wie ähnlich auch in der Religion, findet der Mensch den Rahmen, der ihm das Unendliche verendlicht, das Unbegreifliche begreifbar macht, in dem ihm sein Standpunkt angewiesen wird, aus dem sich die Prinzipien allen Geschehens und die Richtschnur des eigenen Handelns ableiten lassen. Dieser Rahmen des Ganzen verschafft dem Menschen, welcher der Zufälligkeit alles wesentlichen Geschehens ausgesetzt ist, das Gefühl der Befriedigung, der Seligkeit: »In der Glückseligkeit aber wie im Vergnügen liegt der Begriff des

Glückes, daß es zufällig ist, ob die äußeren Umstände den inneren Bestimmungen der Triebe angemessen sind. Die *Seligkeit* hingegen besteht darin, daß kein Glück in ihr ist, d. h., daß in ihr die Angemessenheit des äußeren Daseins zum inneren Verlangen nicht zufällig ist. Seligkeit kann nur von *Gott* gesagt werden, in welchem Wollen und Vollbringen seiner absoluten Macht dasselbe ist. Für den Menschen aber ist die Uebereinstimmung des Aeußeren zu seinem Inneren beschränkt und zufällig. Er ist darin abhängig.« [1144]

Das trifft im Kern nicht nur auf die durch das religiöse Bewußtsein bezeichnete Sphäre der Entwicklung zu. Auch wenn das Wesen des Menschen erkannt ist, bleibt es für die Masse so lange und so weit Gegenstand bloßer Anschauung, als die Menschen es nicht selbst bestimmen. Vico spricht von der »historischen Welt«,

»die die Menschen erkennen können, weil sie die Menschen geschaffen haben.« [1145]

Aber sie wird auch nur so weit begriffen, wie die Menschen in ihrer Gesamtheit praktisch zu sein vermögen, wie die gesellschaftliche Organisation durch allgemeine Praxis bestimmt wird. Solange dies nicht gegeben ist, bleibt auch dem Handelnden nur übrig, das Wesen seiner Gattung und damit seiner Welt von einem festen Punkt aus, nach fixierten Grundsätzen anzuschauen, sein eigenes Wesen als ein ihm Äußeres. Nur Rahmen, Standpunkt und Grundsätze lassen den Menschen nicht verzweifeln, der – und dies nicht nur als Individuum! – den sich überstürzenden Veränderungen und überraschenden Wendungen des Prozesses relativ hilflos gegenübersteht, ein Objekt der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens, der das

»Glied einer Kette« ist, »ohne die ganze Kette zu sein.« [1146]

Wenn Sartre weiter sagt, daß der Mensch

»vom Ursprung her ein Wesen« sei, »für das die Welt in ihrer Gesamtheit da ist« [1147],

so muß das zunächst im Hinblick auf den jeweiligen Horizont relativiert werden. Andererseits ist diese These dahingehend einzuschränken, daß der Mensch sich – wegen des unendlichen, transzendierenden Charakters des Denkens – *zunächst* nur behaupten kann, wenn er ein in sich totales Bild von sich und der Welt entwirft, das auch das einbezieht, was er noch nicht zu erkennen vermag. Nur in diesem erhält sein Handeln den »Sinn«, der sein »Schicksal« deutet [1148]. So heißt es bei Hegel:

»Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt eben so vollbracht ist, als es sich ewig vollbringt.« [1149]

Wenngleich hier die Befriedigung im bloß theoretischen Verhalten gegründet wird, so behält doch in jeder Weltanschauung, auch wenn das Handeln des Einzelnen für die Entwicklung verantwortlich gemacht wird, diese ihren spontanen, determinierten Charakter (wobei dieses Moment auch in das Extrem, in die Willkür der Person, umschlägt). Das nicht in der Weltanschauung verankerte handeln wollende Individuum wird auf die Moral zurückgeworfen. Denken und objektive Wirklichkeit fallen hier ganz auseinander [1150].
Das Totalitätsdenken zwingt die Weltanschauung, Elemente mythischen und utopischen Charakters aufzunehmen. Das letztere, weil die Zukunft, obwohl noch nicht geschehen, erkennbar werden soll, und sie nur mit Elementen der gegenwärtigen Situation dargestellt werden kann. Das Utopische einer Weltanschauung wird dabei im Besonderen natürlich durch das Gesetz der Sache bestimmt, die sich in Bewegung gesetzt hat. Wir haben in bezug auf das Hegelsche *System* gesehen, daß hier nur von einer Utopie des Denkens gesprochen werden kann, auch was die begriffliche Fixierung des »vernünftigen Staates« betrifft [1151].
Die mythischen Elemente einer Weltanschauung sind notwendige Produkte der gleichen Situation, wenngleich es so scheint, als wären sie von der Sache selbst erzeugt worden. So heißt es bei Lukács:
»Denn die Mythologie setzt stets dort ein, wo zwei Endpunkte oder wenigstens zwei Etappen einer Bewegung, sei diese nun eine Bewegung in der empirischen Wirklichkeit selbst oder eine indirekt vermittelte Gedankenbewegung zur Erfassung des Ganzen, als Endpunkte der Bewegung festgehalten werden müssen, ohne daß es möglich wäre, die konkrete Vermittlung zwischen diesen Etappenpunkten und der Bewegung selbst zu finden.« [1152]
Hier wird die mystifizierende Seite des proklamierten Endzieles offenbar. Weil es mehr oder weniger utopischen Charakter trägt, muß die gegenwärtige Situation und Tätigkeit – weil sie nicht in der Lage ist, das Ziel zu verwirklichen – mit dem Schleier des Mythos verhüllt werden (vgl. Abschnitt B, 5, d). Das Vorhandensein des Endzieles überhaupt deutet darauf hin, daß das gesellschaftliche Handeln noch nicht in allgemeine Praxis übergegangen ist. Daher zeigt sich auch das mystifizierende Moment des Hegelschen Systems am stärksten in seiner Staatsphilosophie, in der Betrachtung des Daseins, in dem das menschliche Wesen realisiert werden soll [1153]. Die vorhandene Aporie hat Hegel selbst zugegeben, wenn er den Staat als »Hieroglyphe der Vernunft« bezeichnet [1154].
Die »Verabsolutierung der Gegenwart« [1155], die Glorifizierung des

Bestehenden, die in jeder Weltanschauung, nicht nur in der Hegelschen, zu finden ist, ist nicht zu allen Zeiten des Lebens einer Weltanschauung und nicht in allen ihren Elementen gleich wirksam. Diese Verabsolutierung der Gegenwart erscheint in mythischer Gestalt in der Übernahme vorhandener Vorstellungen, alter Inhalte. Durch diese erhält die Gegenwart, da sie nicht durch allgemeine Praxis verändert werden kann, eine dem Endziel – das die Verwirklichung des menschlichen Wesens ausdrücken soll – entsprechende Bedeutung, die natürlich ihrem wirklichen Wesen widerspricht.

Daher erscheint der Mythos, vom Standpunkt der Entwicklung aus gesehen, als Versöhnung mit der Vergangenheit, mit dem, was eigentlich zu überwinden wäre. Mythos und Utopie »transzendieren« diejenige objektive und subjektive Wirklichkeit, die dem Menschen Furcht und Schrecken einflößt: die gesellschaftlichen Institutionen der Gegenwart und die Ungewißheit der Zukunft. Mythos und Utopie bieten im Rückgriff auf das Positive Ersatzlösungen für fehlende Möglichkeiten der Praxis. Sie sind nicht nur Agentien des Handelns, sondern auch gefordert durch die Notwendigkeit einer den totalen Prozeß einbeziehenden absoluten Wahrheit.

Wie die höchste Form der Religion entstanden ist auf der Grundlage der Verschmelzung verschiedener vorhandener Religionen, so ist auch die höchste Form der modernen Weltanschauung das Resultat eines solchen Zentralisationsprozesses. Schon bei Hegel ist der Versuch zu bemerken, nicht nur als Knotenpunkt die bisherige Entwicklung des Denkens zusammenzufassen, sondern das ganze Wissen seiner Zeit zu durchdringen. Wir haben sein diesbezügliches Verhältnis zur Religion in den Abschnitten B, 5, c und C, 2, b behandelt.

Auf der anderen Seite aber kann sich die Weltanschauung nur realisieren in absoluter Abgrenzung gegen die Form des Bewußtseins, die sie tatsächlich ablöst, deren einfache Negation sie ist. Dies ist bei Hegel nicht die Aufklärung als solche, sondern die rationalistische Theologie, von der er sich, wie er sagt, nach Form und Inhalt des Denkens unterscheidet[1156]. Der Hauptgegner der modernen Weltanschauung, die Religion als solche, kann dies für Hegel nicht sein, weil er gerade das naturwissenschaftliche Denken zwar in seine Philosophie einbezieht, es aber nicht als philosophisch anerkennt (vgl. Abschnitt D, 2, b), und weil er ferner in dem Prozeß des Erkennens des allgemeinen menschlichen Wesens, in welchem die höchste Form der Religion den relativen Anfang darstellt, das relative Ende verkörpert, also tatsächlich den gleichen Inhalt wie sie formiert.

Wieweit Hegel sich klar darüber war, eine neue Weltanschauung

geschaffen zu haben, wollen wir nicht beurteilen. Einerseits bezeichnet er selbst sein System als Weltanschauung[1157], setzt die Religion der »übrigen Weltanschauung« gegenüber[1158] und behauptet:

»Die Philosophie ist die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen ...«[1159]

Andererseits erklärt er die Religion zur »höchsten Bestimmung der absoluten Idee«, zur »Vollendung des Geistes« (vgl. Anm. 302 f.), und bezeichnet die Religionsphilosophie als höchste Philosophie[1160]. Die Antinomie löst sich dahingehend auf, daß Hegel sein philosophisches System, seine Weltanschauung, als höchste Form der absoluten Religion, als ihre Vollendung und ihren Begriff entwickelt. Diese *seine* Religion oder Religionsphilosophie hat er als die »Religion der Wahrheit und Freiheit« dargestellt[1161]. Sein Gegensatz zur von der rationalistischen Theologie beherrschten positiven Religion braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Hegel vergleicht ihren »Untergang« mit dem der antiken Religionen in der römischen Kaiserzeit[1162]. Was er von der Religion übernimmt, und in Begriffe bringt, ist der Inhalt ihrer ursprünglichen Lehre.

Es ist in höchstem Grade absurd, wenn R. O. Gropp Hegel vorwirft, seine Geschichte der Philosophie zeige nicht den Kampf der Weltanschauungen, sondern »das Bild eines in sich einheitlichen Prozesses«[1163]. Hegels Geschichte der Philosophie ist demgegenüber, als Entwicklung der Erkenntnis des allgemeinen menschlichen Wesens, »der Kampf des endlichen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Selbstbewußtseyn, das jenem außer ihm erschien ...«[1164]

Das Resultat dieses ebenso in sich einheitlichen wie in sich gegensätzlichen Prozesses ist die Erkenntnis der Idee, als Einheit von Gott und Mensch. Hegels Idealismus liegt in seiner Beschränkung auf die Analyse des Denkprozesses, die absolut notwendig war, weil sich ihm wahre Entwicklung nur im Denken zeigen konnte. Sein Idealismus besteht ferner darin, daß er in dieser Beschränkung, in der Unklarheit über die natürlichen und gesellschaftlichen Beziehungen des Denkens, die Kategorien als Subjekte des Prozesses behandeln mußte. Aber *nur* als dieser Idealist hat Hegel die Dialektik herausarbeiten können.

Hegel machte sich keine Illusionen über den möglichen Umfang der »Gemeinde« seiner Weltanschauung. Er spricht von einem

»isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen dürfe«[1165],

und davon, daß die Mehrzahl der Menschen, das Volk, weil im vorstellenden Bewußtsein befangen, immer noch der Religion in ihrer bisherigen Form bedürfe[1166]. Dies war nicht mehr als die Anerken-

nung einer wenn auch einseitig begründeten Tatsache. Zugleich zeigt es die Beschränktheit von Hegels Weltanschauung. Es muß aber gesagt werden, daß sich Religion wie Weltanschauung überhaupt auf eine Minorität, auf eine Elite stützen, mag dies eine Hierarchie, eine Schule, eine Partei oder eine Bürokratie sein. Diese Elite tritt als Vermittler zwischen der Lehre und dem unmittelbaren Wissen der Anhänger oder Gläubigen in Erscheinung. Sie ist der Träger der Entwicklung; sie allein vermag den Widerspruch zwischen Dogma und Leben in sich auszuhalten.

Wir beenden damit unsere Skizze der Weltanschauung, da wir, wenn wir sie weiterführen würden, den Rahmen unseres Themas verlassen müßten. – Marxens Position gegenüber dem geschlossenen System Hegels, seiner Weltanschauung, haben wir in den Abschnitten B, 6 sowie C, 3 und 5 behandelt. Es ist die zunächst unmittelbare Praxis der Denker, die das System auflöst. Demzufolge war auch die Ablehnung des Systems als solchen bzw. des Dogmatismus bei den Junghegelianern fast allgemein [1167].

Die praktische Bewegung des Denkens hat die im Hegelschen System scheinbar vollzogene Versöhnung aller Widersprüche ad absurdum geführt. Aber wenn man nur die versöhnende Tendenz des Hegelschen Systems hervorhebt, sieht man nur eine Seite der Sache. Th. W. Adorno hat darauf hingewiesen:

»Aber lückenloses System und vollbrachte Versöhnung sind nicht das Gleiche, sondern selber der Widerspruch: die Einheit des Systems rührt her von unversöhnlicher Gewalt.« [1168]

Und zwar von einer inneren wie äußeren Gewalt. Einmal bricht im Deutschen Idealismus und besonders in Hegel der unbedingte Wille auf, das menschliche Wesen nun, allen gesellschaftlichen Schranken zum Trotz, zu realisieren, es als sein Eigenes zu wissen. Und je tiefer der Widerspruch – d. h. je tiefer er in die Natur hinunterreicht –, desto tiefer die Krise, desto mehr Gewalt, hier als Systembildung, als Konstruktion der absoluten Wahrheit, ist notwendig, um das Leben des Prozesses zu erhalten. Das menschliche Wesen hat sich bisher, von Teilbefriedigungen abgesehen, immer nur in Gewaltlösungen verwirklichen können.

Andererseits ist es die äußere Gewalt der gesellschaftlichen Mächte, welche die Denker zwingt, dem praktischen Handeln zu entsagen. Hegel ist, im Unterschied zu Schelling und Fichte, in dem Maße philosophisch wirksam geworden, in dem er seine ursprünglichen Zwecke veränderte [1169]. Die damit verbundene resignierende Tendenz ist vielfach bemerkt worden. Aber die Kehrseite dieser Resignation ist jene

zusammengeballte Energie, die, weil sie sich nicht in einer gesellschaftlichen Bewegung auswirken konnte, den gleichsam letzten gotischen Dom, das Hegelsche System, aus Elementen des ganzen bisherigen Denkens aufeinandertürmte.

So kommt das scheinbare Paradoxon zustande, daß Hegels Dialektik – als über sein System hinausweisendes Element – aus der Erkenntnis der Widersprüche seiner Zeit, also aus dem theoretischen Verhalten resultiert, während das zeitgebundene, auf der Spekulation errichtete System aus dem Willen zur Praxis entspringt.

Das primitive Argument, Hegels System wie sein Idealismus seien aus seiner politischen Parteinahme zu erklären [1170], verbietet sich von selbst. Wenn die Praxis das Denken bestimmt, entscheidet nicht die Einstellung und nicht ein äußerer Zusammenhang, sondern die eigene Tätigkeit. So heißt es bei Leo Kofler:

»Gesellschaftliche Erkenntnis ist Selbsterkenntnis. ... In der Gesellschaftswissenschaft fallen ideologische und sachliche Erkenntnisschranken zusammen.« [1171]

Es spricht für die Kraft des ursprünglichen Antriebes seines Denkens, daß Hegel, inmitten seines Werkes stehend, nicht der Gleichgültigkeit gegenüber der Welt und der Selbstzufriedenheit verfallen ist. So sehr die Selbstgenügsamkeit eine Seite seiner Tätigkeit darstellt, so sehr durchbricht er andererseits seinen eigenen Standpunkt (vgl. Anm. 688 f.). Und dieses kritische Moment gegenüber der staatlichen Wirklichkeit finden wir am stärksten in seiner *Geschichte der Philosophie*, obwohl oder gerade weil er keine seiner Vorlesungen »so oft überarbeitet und vermehrt hat, wie diese« [1172]. Hier ist er »im Innersten der Weltgeschichte«; hier steht er den politischen Kräften seiner Zeit nicht Auge in Auge gegenüber; hier glaubt er, den archimedischen Punkt seiner Praxis gewonnen zu haben.

Und auch Moses Heß berichtet, Hegel sei in den Vorlesungen seiner letzten Jahre immer kritischer geworden [1173]. Seine verzweifelte Frage

»... aber woher dieses Neue?« [1174]

vermischt sich mit der Sorge über eine

»Zeit, wo alles zu schwanken scheint, was sonst für fest und sicher galt ...« [1175]

Die Ereignisse des Jahres 1830 (französische Juli-Revolution und englische Reform-Bill), in denen das fest und sicher Scheinende nicht nur mit Worten kritisiert wurde – diesen Widerspruch zu dem Resultat seiner Arbeit hat Hegels Leben nicht mehr tragen können. Seine Methode aber hat gedauert und wird dauern, weil ihr doppeldeutiger – weil ebenso dialektischer wie spekulativer – Sinn darin be-

steht, daß, wie es in anderem Zusammenhange bei Herbert Marcuse heißt,

»die Geburt der Wahrheit den Tod des gegebenen Zustands des Seins erfordert«[1176].

IV. Resultat

»Auch wenn die Menschen alle guten Gründe recht bedenken, kommen sie häufig doch zu voneinander völlig abweichenden Schlüssen; so ungewiß ist das Zukünftige. Trotzdem sollte man sich nicht wie ein Vieh dem Lauf des Schicksals völlig anvertrauen, sondern als denkender Mensch seinen Weg gehen. Ein wahrhaft Weiser sollte über eine wohlbedachte Tat, die nicht gut ausschlug, glücklicher sein als über eine Unbedachtsamkeit, bei der er zufällig Glück hatte.« *Francesco Guicciardini*[1]



Wir haben die Etappen von Marxens Leben bzw. Denken dargestellt, soweit sie sich durch seine schriftlichen Äußerungen aufhellen lassen. Schon ein oberflächlicher Rückblick zeigt, daß die Entwicklung Marxens keineswegs geradlinig verlaufen ist. Eine solche Geradlinigkeit ist von Ernst Bloch sogar bis in das Jahr 1844 hinein behauptet worden [2]. Es würde dies besagen, daß wir es jeweils nur mit quantitativen Änderungen der Marxschen Ausgangsposition zu tun hätten. Die Zusammenfassung der Resultate unserer Interpretationen wird demgegenüber zeigen, daß der Weg Marxens nicht von dieser Art, nicht primitiv gewesen ist.

Wenn auch der Entwicklungsgang Marxens qualitativ verschiedene Stufen aufweist, so sind wir doch nicht bei der Fixierung des einfachen Wesens dieser Stufen (etwa: Aufklärung bzw. Klassik – Romantik – theoretischer Standpunkt Hegels – Praxis als Kritik) stehengeblieben. Wir haben vielmehr versucht, die inneren Gegensätze aufzuweisen, durch deren Zuspitzung die einzelnen Standpunkte über sich selbst hinaustreiben. Erst das Verflüssigen der Positionen, das Enthüllen ihrer inneren Bewegung und ihrer Triebkräfte, offenbart den gedanklichen Inhalt der einzelnen Perioden, der nicht nur Voraussetzung, Grundlage, formierende Kräfte, also verschiedene Tendenzen, einschließt, sondern auch die durch den Zweck bestimmte Richtung der Entwicklung, eben das Wirken. Hierin erst wird die Wirklichkeit des Marxschen Lebens und Denkens sichtbar.

Wenn man die Problematik der einzelnen Perioden vereinfacht darstellen wollte, könnte man sie folgendermaßen skizzieren: Der *Abituraufsatz* wird beherrscht durch den Gegensatz des bloß Einzelnen zu einem Abstrakt-Allgemeinen und durch den Versuch, die bloß allgemeine Wahrheit mit dem einzelnen Leben zu vermitteln, den allgemeinen Zweck auf eine bloß äußerliche Weise (im Beruf) zu realisieren.

Die *Dichtungen* sind erfüllt vom Gegensatz des Subjekts zum unbeherrschbaren, unbestimmbaren Objektiven. Das Problem besteht hier in der Realisierung der bloß einzelnen Wahrheit, in der Vergegenständlichung der Individualität in ihrem eigenen Bereich, auf primär innerliche Weise (in der künstlerischen Produktion wie in der Begegnung der Liebe).

Der *Brief an den Vater* bringt die Lösung dieser Antinomien in der sowohl innerlichen wie äußerlichen Vermittlung (Wissenschaft als Denken und Beruf) der entfalteten Individualität mit dem konkreten Allgemeinen der Hegelschen Philosophie. Der Brief bezeichnet so einen Knotenpunkt in Marxens Entwicklung.

In den *Vorarbeiten* geht Marx aus von dem Problem des Hegelschen, bloß theoretischen bzw. idealistischen, Standpunktes, dem Gegensatz von Denken und vorstellendem Bewußtsein. Wir haben seine Entwicklung auf die praktische Position hin verfolgt, die sich dann in den Anmerkungen zur *Dissertation* ausdrückt als die Verwirklichung des menschlichen Wesens gegen Welt und philosophisches System. Die Problematik besteht hier darin, daß diese Verwirklichung einen mittelbaren Träger, und damit ein neues Subjekt der Geschichte, erfordert und nur im Bereich der menschlichen Existenz vor sich gehen kann, der sich der philosophischen Durchdringung bisher verschlossen hat. Diese für den bloßen Denker unlösbaren Fragen versucht Marx durch seine Tätigkeit für die *Rheinische Zeitung* zu bewältigen.
Bei dieser vereinfachenden Skizze fällt zunächst auf, daß sich im Marxschen Leben und Denken die Problematik des menschlichen Lebens und Denkens seit der Antike – in großen Zügen – wiederholt. Die wirklichen Verhältnisse der Marxschen Entwicklungsetappen aber sind komplizierter.
Der Widerspruch des Einzelnen zum Allgemeinen erscheint im *Abituraufsatz* als Widerspruch zwischen der Würde, als dem Wissen um die Identität mit dem Allgemeinen, und ihrer Realisierung als Tätigkeit des Individuums, wobei als Kriterien nur die eigene Überzeugung und die Selbständigkeit des Schaffens fungieren. In der Feststellung, daß diese eigene Überzeugung falsch sein kann und daß die vorgefundenen Verhältnisse die Möglichkeiten des selbständigen Schaffens einschränken, vergegenständlicht Marx sich diesen Widerspruch. Marxens Konsequenz, d. h. die Fähigkeit des Fixierens der Gegensätze, resultiert aus der Erfahrung seines inneren Widerspruches zwischen »körperlichem und geistigem Prinzip«, zwischen menschlichem Zweck und seinen natürlichen Voraussetzungen.
Während Marx die eigene Stellung im Leben nur als äußere, d. h. berufliche Frage zum Problem wird, liegt in seiner starken Sehnsucht nach Unendlichkeit, nach Vergegenständlichung im Allgemeinen, die Triebkraft, die ihn über diesen Standpunkt hinausführen wird. In alledem widerspiegelt sich das Streben nach Selbstverwirklichung *und* nach Begreifen der objektiven Zusammenhänge, eine zweiseitige Tendenz, welche die vorerst noch abstrakten Möglichkeiten des späteren Wirkens von Marx andeutet.
In den *Dichtungen* drückt sich allein die Tendenz zur Selbstverwirklichung, zum selbständigen Schaffen aus. Die eigene Überzeugung wird als rein subjektive postuliert, dem Leben gegenübergestellt. Diesem Versenken in das Innere entspricht das Zurücktreten der

Berufsfrage, überhaupt die Unfähigkeit zu handeln, da die Verankerung im Objektiven fehlt. So sehen wir Marx auf die Liebe und die Kunst zurückgeworfen, als den einfachsten Formen der Praxis. Dieses innere Gleichgewicht wird durch äußere Veränderungen – die Anforderungen des Verlöbnisses – zerstört. Der Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich, des Ideals und der Wirklichkeit, verwandelt sich aus der Triebkraft der künstlerischen Produktion und die Beziehungen zu einem geliebten Menschen in eine Schranke des Lebens. In der Erfassung dieser Schranke als »Unwissenheit« tritt die Tendenz des Begreifen-Wollens wieder hervor.

Der *Brief an den Vater* enthält Marxens Versuche, sowohl diese Tendenz wie auch die der Selbstverwirklichung zu realisieren. Im Fehlschlagen dieser Versuche erweist sich die erste Tendenz als stärker. Es ist die an den inneren Gegensätzen des eigenen Wesens geschärfte Skepsis, die als Selbstkritik den jeweiligen Widerspruch zwischen der Größe der Aufgabe und der erzielten Leistung zu konstatieren vermag. Nur diese Selbstkritik erzwingt schließlich den Übergang zu Hegel und leitet damit den wirklichen Verflechtungsprozeß des in der romantischen Periode fertig gewordenen Ichs mit dem im Hegelschen System bewußt gewordenen und institutionalisierten allgemeinmenschlichen Zweck ein. Die damit verbundene Krise bezeichnet das erzwungene Aufgeben der Selbstverwirklichung. Für einen Moment erscheinen danach die beiden Tendenzen des Marxschen Wesens als versöhnt.

Nach einem Jahr der Arbeit an der Entwicklung seines Denkens im Rahmen der Hegelschen Philosophie begegnet uns Marx wieder in den *Vorarbeiten*. Zunächst, was die theoretische Fragestellung betrifft, noch in den Grenzen der Hegelschen Position gefesselt, orientiert er sich aber von Anfang an an den Problemen seiner unmittelbaren Praxis, die sich in der »praktischen Bewegung« des Denkens, in die Marx hineingewachsen war, zusammenfassen. Schon gegen Ende der *Vorarbeiten* hat sich seine Ausgangsposition – und damit auch der Standpunkt des *Briefes an den Vater* – qualitativ verändert. Ebenso hat sich die Methode Marxens vom Beginn der *Vorarbeiten* an von der Hegels unterschieden. Marx trägt also auch diesen Widerspruch – zwischen Bewußtsein und objektiver Aufgabe, welche die Tendenz des allgemeinen Prozesses impliziert – in sich aus.

Im folgenden sind die wesentlichen Unterschiede zwischen den *Vorarbeiten* und der *Dissertation* anzugeben. Grob gesagt, werden erstere in großen Teilen beherrscht durch theoretische Fragen, während letztere wesentlich gekennzeichnet ist durch die Erörterung von Pro-

blemen der Praxis. Während in den *Vorarbeiten* nur erst Möglichkeiten der Praxis angedeutet werden und nach der Problemstellung als solcher gesucht wird, ist in der Dissertation die Wirklichkeit der unmittelbaren Praxis der Philosophie selbst Gegenstand der Analyse. Während Marx in den ersteren das Verhältnis Philosophie-Religion vorwiegend als theoretisches Problem erörtert, spitzt es sich in letzterer auf die Frage nach dem neuen Träger der Entwicklung, dem Selbstbewußtsein, zu. In den *Vorarbeiten* wird nur erst die subjektive Form des Denkens und ihre allgemeine Bedeutung herausgearbeitet. In der Dissertation wird sie bereits in der Aktion dargestellt.

Während in den *Vorarbeiten* das totale System als Hindernis der weiteren Entwicklung und die »praktische Bewegung« als bloße Unterscheidung von ihm erscheint, konnten wir in der Dissertation die Durchbrechung des Systems sehen. Die Praxis des Selbstbewußtseins hat sich dem System gegenübergestellt, was der Differenz der beiden philosophischen Richtungen entspricht. Die bereits in den *Vorarbeiten* konstatierte Diremption von Philosophie und Welt hat sich in der Dissertation zum Gegensatz entwickelt, dessen innere Bewegung als Kritik erscheint. Dieser äußere Widerspruch ist es, der auch das innere Gleichgewicht der Philosophie zerstört und innerhalb weniger Jahre die Auflösung des Hegelschen Systems als solchem herbeiführen wird.

Sicher ist die abstrakte Feststellung richtig – wenngleich sie nur ein Moment andeutet –, daß die Arbeit an der Dissertation Marx

»zu einer neuen Auffassung vom Wesen der menschlichen Tätigkeit geführt«

hat, wie es bei Cornu heißt [3]. Und zweifellos hat auch Mende recht, wenn er in bezug auf die Dissertation davon spricht, daß hier

»ein entscheidender Schritt in die Problematik des Theorie-Praxis-Verhältnisses getan«

worden ist [4]. Wir haben jedoch beide Autoren im Verlaufe unserer Arbeit so weit kennengelernt, um zu sehen, daß diese eben zitierten Einsichten seltsamerweise keinen Einfluß auf ihre Marx-Interpretationen gehabt haben.

Andererseits aber dürfte man auch nicht die Theorie-Praxis-Problematik dort suchen, wo ihr jede Voraussetzung mangelt. Dies tun Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, wenn sie schreiben:

»Unsere Auswahl ist jedoch darauf bedacht, das leitmotivische Theorie-Praxis-Thema auch in seinen ersten Ansätzen sichtbar zu machen. Schon im ›Abituraufsatz‹ (1835) und im ›Brief an den Vater‹ aus

dem Jahre 1837 ist dies Thema verbindlich gestellt. Erscheint es hier noch als Postulat oder als subjektive Nötigung, so formuliert es Marx in der ›Dissertation‹ schon als notwendiges Ergebnis eines historischen Prozesses.« [5]

Wenn dieses Thema gestellt wird, so impliziert dies das Gesetztsein eben des Gegensatzes von Theorie und Praxis. Aber gerade das finden wir in Marxens Abituraufsatz nicht (vgl. Abschnitt II, A, 4-6), vom *Brief an den Vater* ganz abgesehen. Wir haben von einem starken Trieb Marxens zur Selbstverwirklichung gesprochen, aber dies beinhaltet nicht das Theorie-Praxis-Thema als solches, auch wenn Marx seine Tätigkeit auf Ideen gründen will. Schon seit je haben sich Menschen Zwecke gesetzt, Zwecke realisiert und über den Zusammenhang von Gedanke und Tat nachgedacht, ohne daß wir gleich behaupten, sie hätten das Theorie-Praxis-Thema gestellt. Man kann von einer Geschichte der Theorie oder der Praxis sprechen; aber die spezifische Problematik ihres Gegensatzes entwickelt sich erst im Deutschen Idealismus (vgl. Abschnitt III, C, 4, b). Es hat wenig Sinn, die Grundgedanken aller Perioden zu vereinheitlichen und damit zu vereinfachen, auch nicht in bezug auf die Entwicklung von Marx.

Abgesehen von seinem aus der romantischen bzw. subjektiv-idealistischen Haltung resultierenden Gegensatz zu Hegel, dessen Zuspitzung und Auflösung im *Brief an den Vater* geschildert wird, hat Marx erst in den *Vorarbeiten* begonnen, sich von Hegel in einzelnen Fragen zu unterscheiden. Er selbst konstatiert dies nur selten, weil ihm die Weiterentwicklung des Denkens zunächst eine Selbstverständlichkeit ist, weil Zielpunkt seiner Analysen das Begreifen seiner eigenen Situation ist und nicht die Überwindung Hegels. Letztere tritt erst dann in seinen Gesichtskreis, als er sich des Wesens der eigenen Situation bewußt geworden ist und damit das Hegelsche System als Schranke empfindet. Dann aber visiert er das Wesen des Hegelschen Systems an (vgl. Abschnitt III, C, 3). Wir können hier mit Lukács nicht ganz übereinstimmen:

»Marx will von Anfang an den Widerspruch in Hegel selbst aufdecken und aufheben. Das zeigt, daß bei ihm bereits 1840/41 der Keim der späteren kritischen Aufhebung der Hegelschen Philosophie vorhanden ist.

Freilich zunächst nur der Keim. Die in der Dissertation enthaltene Kritik ist noch nicht gegen das Zentrum der Hegelschen Philosophie gerichtet, weder gegen ihren Idealismus noch gegen die Widersprüche der idealistisch-dialektischen Methode. Das zentrale Problem wird in der Dissertation nur ganz allgemein gestreift; konkrete Kritik wird

zunächst nur an einigen, allerdings wichtigen Momenten der Hegelschen Geschichtskonzeption geübt.«[6]
Lukács identifiziert »konkrete Kritik« nicht mit »ausdrücklicher Kritik«, wie aus seinen weiteren Ausführungen hervorgeht, welche die unterschiedliche Bewertung Epikurs durch Hegel und Marx darstellen. Also fühlen wir uns berechtigt, auf die Tatsache zu verweisen, daß schon die Konzeption der Verwirklichung der Philosophie wie auch die Ablehnung der spekulativen Methode durch Marx eine Kritik des Zentrums der Hegelschen Philosophie bedeuten. Dies kann Lukács nicht als wesentlich ansehen, da er als dieses Zentrum nur Hegels Idealismus bzw. seine »idealistische« Methode betrachtet.
Den Idealismus hat Marx hier, weil selbst in ihm befangen – z. B. das Selbstbewußtsein als Träger der Entwicklung –, noch nicht kritisieren können. Es ist dies gegen Ernst Bloch zu sagen, der Marx nicht nur für die Dissertation, sondern auch für den *Brief an den Vater* eine materialistische Position – im letzteren nur »vorbewußt« – andichten möchte[7]. Am Beispiel von Demokrit und Epikur verifiziert Marx die Hegelsche Trennung von Empirismus und Philosophie[8]; für ihn ist also die Hegelsche Philosophie die Philosophie schlechthin, dies aber mit der Ergänzung, daß auch alle die Denker als wahre Philosophen zu betrachten seien, die, wie Epikur – unbeschadet ihrer erkenntnistheoretischen Position oder bewußten Methode –, die »praktische Bewegung« des Denkens verkörpern.
Das Verhältnis des Gedankens zum Sein, zur Welt, ist so für Marx nicht erkenntnistheoretisch relevant; es drückt sich vielmehr in der Reflexionsform der *einen* Wirklichkeit aus, in der Form, in der sich das Wesen der Welt auf sich selbst bezieht, als Notwendigkeit oder Zufälligkeit, als reale oder abstrakte Möglichkeit[9]. Und dieser Gegensatz ist gegründet auf dem Gegensatz des theoretischen und praktischen Verhaltens (vgl. Anm. III, 414).
Wir sind bereits auf die daraus resultierende Bestimmung der Freiheit eingegangen (vgl. Abschnitt III, C, 1, b), die Marx in Differenz zu Hegel zeigt. Weder er noch die Junghegelianer überhaupt haben Hegels Freiheitsbegriff übernommen, wie Konrad Bekker meint[10]. Diese Wendung Marxens war eben um der menschlichen Praxis willen erforderlich; die rein theoretische Freiheit Hegels[11] ist von anderen Exponenten der »praktischen Bewegung« des Denkens, wie Cieszkowski und Heß, sogar direkt angegriffen worden[12]. Marx hat an dem Prinzip seiner Freiheitskonzeption, trotz der Beschränkung seiner

Tätigkeit nach 1849, auch späterhin festgehalten, wenn er im *Kapital* das »wahre Reich der Freiheit«, das jenseits der materiellen Produktion, als seiner Grundlage, beginnt, als

»die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt«

bezeichnet [13]. Darin liegt die Erkenntnis, daß – so bedeutsam die Entwicklung der Produktivkraft Mensch auch ist – der Mensch eben mehr als nur eine Produktivkraft, in materieller oder ideeller Hinsicht, ist, daß seine Freiheit sich nicht erschöpft im Begreifen der Gesetze von Natur und Geschichte und in ihrer Anwendung. Den ersten Schritt in dieser Richtung tat Marx in der Dissertation, als er die Bedeutung der abstrakten Möglichkeit und der Deklination bei Epikur für die menschliche Praxis hervorhob.

Der Gang unserer Sache ist die Entwicklung von Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel gewesen. Alles für diesen Prozeß Zufällige konnte nur am Rande behandelt werden. Dies war zuwenig für ein Bild des gesamten Prozesses, aber hinreichend, um Marxens Existenz, als Grundlage seiner Praxis, verstehen zu können. Wir mußten uns dabei im wesentlichen auf den Prozeß des Denkens beschränken, wobei wir aber nicht versäumt haben, die Verknüpfung dieses Prozesses mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Geschehen wenigstens hier und da anzudeuten. Die Beschränkung war deshalb notwendig, weil die Tätigkeit Marxens in dieser Zeit eben die eines Denkers ist und seine Entwicklung wesentlich als die seiner Gedanken erscheint.

Wir haben in der Heranziehung Hegels seine als »Jubiläumsausgabe« zusammengefaßten Schriften als abstraktes Ganzes behandelt, also die Unterschiede zwischen der *Phänomenologie des Geistes* und dem späteren System unberücksichtigt gelassen. Die Berechtigung dazu leiten wir aus der Tatsache her, daß diese für die Junghegelianer kein Problem dargestellt haben. Auch Moses Heß kann nur das Bewußtwerden eines allgemeinen Unterschiedes andeuten [14].

An der Krise des Denkprozesses nach Hegel – die zugleich eine Krise der Denker selbst war – wird die von innerer Zielstrebigkeit bestimmte Entwicklung des Denkens offenkundig. Diese kann selbstverständlich relativ isoliert, von der übrigen gesellschaftlichen Entwicklung abstrahierend, betrachtet werden. Nur indem die Denker sich auf das Denken, d. h. auf ihre eigene Tätigkeit, und auf dessen Geschichte konzentrierten, konnte das innere Gesetz dieser Seite des menschlichen Wesens – oder anders ausgedrückt: des menschlichen Wesens als eines denkenden Wesens – entdeckt werden. Dies ist zugleich so zu verstehen, daß den Menschen – wenn auch nur einem

bestimmten Teil der Menschheit – zuerst das Denken begreifbar werden mußte, weil dies in der Natur der Sache selbst liegt, d. h. weil der Mensch schon gedacht haben muß, bevor er zu arbeiten oder zu organisieren beginnt (insofern er auf eben diese Tätigkeiten beschränkt wird).

Es leuchtet ein, daß dieser Prozeß sich dort voll entfalten mußte – nämlich in Europa, unter wesentlicher Beteiligung des Orients –, wo nicht nur die klimatischen Bedingungen günstig waren, d. h. Möglichkeiten *und* Hindernisse bietend, deren Überwindung beträchtliche Energien mobilisierten, sondern wo auch eine solche durch die spezifische Landschaft vermittelte Vielfalt von Völkern und gesellschaftlichen Institutionen aufeinanderprallte, daß ihre Organisation einer Anspannung aller Kräfte bedurfte.

Es leuchtet ebenso ein, daß dieser Prozeß sich nur im Deutschen Idealismus vollenden konnte. In Deutschland war die von uns schon mehrfach angeführte Situation der Denker von einer derartigen Widersprüchlichkeit, daß der Wille, sie zu überwinden, nur im Begreifen der Unmöglichkeit dieses Vorhabens und damit aber im Herausarbeiten eben der Methode des Begreifens sein Ende zu finden vermochte. Es mußten tatsächlich alle Lösungsmöglichkeiten, die sich anderen Völkern geboten hatten, unzugänglich und zugleich alle diese Lösungen Englands, Frankreichs usw. vorhanden sein, damit der Abschluß dieses Prozesses in Hegel erreicht werden konnte.

Daß dieses in sich vollendete Denken nun aus innerer Notwendigkeit heraus praktisch werden, in unmittelbare Praxis umschlagen mußte, zeigt, abgesehen von der nachhegelschen Diskussion, das Beispiel der Durchbrechung des Hegelschen Systems durch Eduard Gans und Hegel selbst. Dies ist gegen den dogmatischen Materialismus von Gropp usw. zu sagen [15], der Praxis mit gesellschaftlichem Handeln überhaupt und materieller Produktion identifiziert. Daß die praktische Tätigkeit der Denker sich selbstverständlich mit der Veränderung der allgemeinen gesellschaftlichen Situation ebenfalls entwickelte, steht auf einem ganz anderen Blatt der Geschichte. Erst dann wird die Arbeit, werden damit die gesellschaftlichen Teilungen für die Praxis relevant. Es ist die eminente Wahrheit des Idealismus, das Wesen der menschlichen Tätigkeit entdeckt zu haben [16]. Dies zu sehen, ist einem Fortsetzer der »Linie Demokrits« [17] natürlich unmöglich.

Nur in Bruchstücken haben wir den allgemeinen Prozeß des nachhegelschen Denkens zeigen können, wobei wir vor allem die Position der bedeutendsten Hegelianer zur »praktischen Bewegung« des Denkens, zur Methode, zur Frage des Subjekts der Geschichte und zum

Hegelschen System zu umreißen suchten. Den Prozeß der Wendung der hegelianischen Denker gegen den preußischen Staat mußten wir fast vollständig beiseite lassen, da diese Wendung bei Marx in der von uns behandelten Periode noch nicht sichtbar wird bzw. noch gar nicht stattgefunden hat.
Ebenso verhält es sich mit dem Prozeß der Verbindung der Philosophie mit ökonomischen Fragen. Engels hat darauf hingewiesen, daß Marx zu dieser Zeit von Ökonomie »absolut nichts« wußte [18]. Es ist aus Marxens Tätigkeit heraus schlechthin unmöglich, daß bereits Eduard Gans (1839 gestorben) sein Interesse für die sozialistische Lösung der sozialen Frage geweckt haben kann, wie Cornu vermutet [19]. Marx hat selbst berichtet, mit ökonomischen Fragen erstmals während seiner Arbeit für die *Rheinische Zeitung* in Berührung gekommen zu sein [20].
Diese Arbeit war es, die Marx mit Engels, Heß und Ruge zusammenführte und ihn von Bruno Bauer und anderen Junghegelianern trennte, wobei diese Trennung zunächst nur eine einfache Unterscheidung gewesen ist. Marx blieb auch in dieser Periode (1842/43) noch Junghegelianer. Wir müssen aus Raumgründen es einer späteren Arbeit vorbehalten, diese Entwicklungsetappe Marxens zu untersuchen.
Wir hoffen, es möge im Verlaufe unserer Analysen wenigstens andeutungsweise sichtbar geworden sein, daß die Bedeutung der Junghegelianer nicht in erster Linie von politischer Qualität ist. Es ist dabei gleichgültig, ob man letzteres behauptet [21], oder ob man, wie Mende, im Denken nur die Erscheinungsform von Klassendifferenzen sehen will:
»Die ganze ideologische Auseinandersetzung innerhalb der Hegelschule war aber nichts anderes als der Ausdruck zwischen Konservatismus und revolutionärem Demokratismus auf politischem Gebiet.« [22]
Letzten Endes entstammt dieser Quelle auch die Ansicht Blochs, nach Hegel habe es nur »Epigonengefühl«, »Herbstgedanken« gegeben und nur Marx habe – so zum Kuriosum und Geheimnis degradiert – aus diesem Sumpf hervorgeragt [23]. Es ist undenkbar, daß Marx aus sich allein heraus, ohne die Vorarbeit und Mitarbeit anderer Denker, seinen Weg in derart gültiger Weise hätte finden können. Er hat auch niemals seine Besonderheit zu verabsolutieren gesucht, sondern sich, wie wir gezeigt haben, an den vorhandenen Gegensätzen orientiert.
In der Periode von 1837 bis 1840/41 sehen wir die Bedeutung der Junghegelianer in folgendem: Zunächst in der Neubestimmung des Subjekts der Geschichte als Selbstbewußtsein. Der einzelne Denker

selbst wird zum Träger der Entwicklung, und seine Funktion wird die Kritik nach außen. Mit diesem Eintreten in die unmittelbare Praxis wird die spekulative Methode verworfen oder einfach fallengelassen. Die Stellung zum Hegelschen System ist, bei differierender Begründung, negativ. Es wird als Schranke empfunden und transzendiert. Als Hauptwiderspruch der Zeit erscheint diesen Denkern das Verhältnis Philosophie – Religion; und gegen letztere richtet sich vor allem ihre Kritik.
Dies sind aber auch die Punkte, in denen sich die Linke vom Hegelschen Zentrum unterscheidet. Dieses hat, bei aller Sterilität seiner Position für die weitere Entwicklung des Denkens, tiefe Einsichten in die Theorie-Praxis-Problematik produziert, und dies gerade wegen der inneren Widersprüchlichkeit seines Standpunktes. Der entscheidende innere Gegensatz der Philosophie ist in dieser Zeit, so hatten wir gesagt, der von Zentrum und Linken der Hegelschen Schule. Mit dem Jahr 1841 aber beginnen die Unterschiede unter den Junghegelianern selbst zum bestimmenden inneren Gegensatz des Denkens zu werden.
So sehr diese Jahre als ideelle Voraussetzung des Marxschen Werdeganges nur die Hegelsche Philosophie zeigen, so sehr ändert sich diese einseitige Situation später. Als Denker sind es dann Ludwig Feuerbach und Friedrich Engels, die neben Hegel treten; im Grunde aber ist es die kritische Zusammenfassung der Ergebnisse der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der politischen Ökonomie und des sozialen Utopismus, auf denen Marx seine Theorie aufbaut. In dieser Arbeit erst wird er sich seines Gegensatzes zu Hegel und seiner eigenen Methode bewußt.
Man darf dabei nicht vergessen, daß die Hegelsche Philosophie für Marx unmittelbare Voraussetzung gewesen ist, deren Negation »heißen Kampf«[24] mit sich selbst erforderte. Das bewußte Produkt dieser Überwindung konnte nur der Gegensatz zu Hegel sein[25], darin liegt die natürliche Beschränkung der Marxschen Erkenntnis. Wer aber heute noch mit der gleichen Polemik oder den gleichen Argumenten Hegel gegenübertritt, die für diejenigen absolut notwendig waren, die sich vor hundert und mehr Jahren aus seiner Philosophie herauszuarbeiten hatten, verrät uns nur den Jahrgang seiner Gedanken.
Was Marx schon 1841 von den anderen Linken unterscheidet, ist seine Fähigkeit, die inneren Widersprüche der verschiedenen Prozesse aufzudecken und ihre Tendenzen zu bestimmen. Er erliegt dabei nicht, wie Moses Heß, der Versuchung, seinen Standpunkt *über*

diesen Widersprüchen zu wählen. Indem er sich dabei an die vorwärtsweisenden Tendenzen hält, erzeugt er eine Voraussetzung dafür, später selbst zu einer Triebkraft der Entwicklung zu werden. Als dieser Dialektiker hat Marx seine theoretische Leistung, das Begreifen des Menschen als Produktivkraft, das Erkennen des einfachen Wesens der gesellschaftlichen Organisation und die Konzeption einer Überwindung der Herrschaftsverhältnisse, vollbringen können. Dies besagt: Nur als Ergebnis immer wieder erneuter Versuche, selbst praktisch zu werden, bzw. allgemeine Praxis zu begründen und hervorzurufen, wurde Marxens theoretische Leistung möglich.

Anmerkungen

I. EINLEITUNG

1 Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (1744), München 1924, S. 76.
2 A. A. Shdanow, »Kritische Bemerkungen zu G. F. Alexandrows Buch ›Geschichte der westeuropäischen Philosophie‹«, in *Über Kunst und Wissenschaft*, Stuttgart 1952, S. 104.
3 Als »Frühschriften« bezeichnen wir Marxens Schriften bis 1848/49.
4 Karl Marx, »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie vom 29. 8. 1857«, in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1947, S. 235 ff.
5 Friedrich Engels, »Karl Marx. Zur Kritik der politischen Ökonomie«, Rezension, erschienen in der deutschen Wochenzeitung *Das Volk*, London, am 6. und 20. August 1859, in Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1947, S. 209 ff.
6 Diese Äußerungen finden sich weiter in folgenden Schriften: Marx, *Das Kapital* I; ders., *Briefe an Kugelmann;* Friedrich Engels, *Der deutsche Bauernkrieg;* ders., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (»Anti-Dühring«); ders., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* Ferner sind heranzuziehen: Marx/Engels, *Briefwechsel*, 4 Bände, Berlin 1949/50; dieselben, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953.
7 Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig 1890.
8 Charles Bonnier, »Hegel und Marx«, in *Die neue Zeit*, Stuttgart 1890/91, IX. Jahrg., II. Bd., S. 653 ff.
9 G. W. Plechanow, »Vorwort zur 1. russ. Ausgabe von Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«, in *Grundprobleme des Marxismus*, Berlin 1958, S. 120 ff.; ferner: *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung* (1895), Berlin 1956; ebenso W. I. Lenin, »Friedrich Engels« (1895), in *Marx, Engels, Marxismus*, Moskau 1947, S. 39 ff. (und viele andere Schriften beider Denker bis in die Zeit des ersten Weltkrieges).
10 Franz Mehring, *Aus dem literarischen Nachlaß von Marx, Engels und Lassalle*, Stuttgart 1902. Den »Sankt Marx« druckte Eduard Bernstein in *Dokumente des Sozialismus*, Band III und IV, Stuttgart 1903 und 1904, ab. Zu Lebzeiten Marxens waren von diesen Schriften erschienen: die Aufsätze in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* (»Ein Briefwechsel von 1843«, »Zur Judenfrage«, »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«) im Februar 1844 und *Die Heilige Familie* im Februar 1845.
11 Thesen »ad Feuerbach« in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888; Teil IV der *Deutschen Ideologie* (»Karl Grün: ›Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien‹ oder Die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus«) in *Westphälisches Dampfboot* 1847, später in *Die neue Zeit*, XVIII. Jahrgang, 1. Hälfte, Stuttgart 1899; *Das Elend der Philosophie*, französisch Paris 1847, deutsch 1885; »Lohnarbeit und Kapital«, in verschiedenen Ausgaben

der *Neuen Rheinischen Zeitung* 1848, dann 1884 und 1891; das *Kommunistische Manifest*, London, Februar 1848, später in vielen Ausgaben.

12 Johann Plenge, *Marx und Hegel*, Tübingen 1911.

13 A. M. Deborin und seine Schule.

14 Léopold Leseine, *L'Influence de Hegel sur Marx*, Paris, Jouve, 1907; René Berthelot, »Le Sens de la Philosophie de Hegel«, in *Evolutionisme et Platonisme*, Paris, Alcan, 1908.

15 Die Dissertation »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie« in *Mega* I, 1/1, Frankfurt/M. 1927; »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«, ebenda (vorher bereits in russischer Sprache); »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in *Mega* I, 3, Berlin 1932 (vorher in russischer Sprache als »Vorarbeiten zur Heiligen Familie«, in *Archiv K. Marksa i F. Engelsa*, Band 3, Moskau 1927); »Die deutsche Ideologie« (vollständiger Text) in *Mega* I, 5, Berlin 1932, nachdem 1926 schon der Teil »Feuerbach« veröffentlicht worden war (*Marx-Engels-Archiv*, 1. Band, Frankfurt am Main 1926, ed. Rjazanow); »Arbeitslohn«, in *Mega* I, 6, Berlin 1932; ferner die Exzerpthefte Marxens aus seiner Berliner und Kreuznacher Zeit (*Mega* I, 1/2, Berlin 1929), die Pariser Exzerpthefte (*Mega* I, 3) und die Exzerpthefte 1845 bis 1847 (*Mega* I, 6).

16 Die ausdrücklich als solche deklarierte Diskussion über »Das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels« in Ostdeutschland (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, Jahrgänge 1954 bis 1957) wurde Ende 1956 abrupt und stillschweigend abgebrochen. Iring Fetscher gibt in seinem Aufsatz »Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel« (in *Marxismusstudien*, 3. Folge, Tübingen 1960) einen Überblick über diese Diskussion.

17 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 3. Aufl. Stuttgart 1953 (1. Aufl. Zürich 1941); Stanislaw Warynski (i. e. Leo Kofler), *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, Bern 1944; Georg Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich/Wien 1948; Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, New York 1941.

18 Leider sind bis jetzt weder Henri Lefebvre noch Maurice Merleau-Ponty oder Kostas Axelos ins Deutsche übersetzt worden.

19 Iring Fetscher, »Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie«, in *Marxismusstudien*, 1. Folge, Tübingen 1954, S. 173.

20 Benedetto Croce, Antonio Banfi, Mario Rossi, Ugo Spirito u. a.

21 Giovanni Gentile, *La Filosofia di Marx*, Pisa 1899; Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Palermo 1900.

22 Als Beispiel für die positivistische Richtung seien genannt: die Neukantianer Ludwig Woltmann, Karl Vorländer, Max Adler; der Ökonomismus eines Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Rudolf Hilferding, Nikolai Bucharin; der soziologische Empirismus von Max Weber, René König, Ralf Dahrendorf; der dogmatische Materialismus der J. W. Stalin, A. A. Shdanow, R. O. Gropp.

23 Als Beispiele seien hier genannt: die Neuhegelianer Benedetto Croce, Johann Plenge, Theodor W. Adorno und – mit Einschränkungen – Georg Lukács in seiner Schrift *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Für die anderen Strömungen: Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Herbert Marcuse (vor 1933), Karl Löwith, Ludwig Landgrebe, Heinrich Popitz.

24 Jürgen Habermas, »Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus«, in *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1957 (5. Jahrg.), Heft 3/4, S. 182.

[25] G. A. Wetter, H. Ogiermann, J. Hommes u. a.

[26] August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* Berlin 1838, S. 32.

[27] David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* Tübingen 1835/36, 2 Bände.

[28] Über die Beziehungen von Nietzsche zu Bauer, Stirner und Kierkegaard, vgl. Karl Löwith, a.a.O.; Ders., »Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert«, in *Theologische Rundschau,* 5. Jahrg., Heft 3 und 4, Tübingen 1933; vgl. auch Robert Heiss, *Wesen und Formen der Dialektik,* Köln/Berlin 1959, S. 61 ff.

[29] August von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie,* Berlin 1842.

[30] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 266; ähnlich S. 685.

[31] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 35.

[32] Georg Lukács, *Der junge Hegel,* Zürich/Wien 1948.

[33] Vgl. das Abgangszeugnis der Universität Berlin für Marx vom 30. 3. 1841, in *Mega* I, 1/2, S. 247.

[34] Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk,* 1. Band (1818–1844), Berlin 1954, S. 64; Karl Hugo Breuer, *Der junge Marx,* Köln 1954, S. 47.

[35] Vgl. die Briefe von Marx an Arnold Ruge vom 5. 3. und 20. 3. 1842 sowie den Brief an Dagobert Oppenheim vom 25. 8. 1842, alle in *Mega* I, 1/2, S. 269, 272 und 280.

[36] Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. Einleitung, in *Mega* I, 1/1, S. 612.

[37] Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in *Mega* I, 3, S. 34.

[38] Merkwürdig und durch keine Begründung verständlich zu machen (was auch gar nicht erst versucht wurde) ist die Tatsache, daß die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« bei ihrer Veröffentlichung durch den Dietz-Verlag auseinandergerissen und der eine Teil in *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften,* Berlin 1953, der andere Teil in *Kleine ökonomische Schriften,* Berlin 1955, abgedruckt wurde. – Die Ausgabe der *Werke* von Marx und Engels, die seit 1958 im Dietz-Verlag erscheint, enthält weder die Dissertation von Marx noch seine »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«. Eine eindeutige Erklärung wird für diese Tatsache nicht gegeben. Das Vorwort der sowjet. Herausgeber zum 1. Bd. begründet die Nichtaufnahme der Dissertation in die *Werke* mit dem »idealistischen, linkshegelianischen Standpunkt«, von dem aus sie verfaßt ist. Für die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« hat das Vorwort keine Erklärung. Es heißt hierzu:
»Ebenfalls nicht aufgenommen wurde Marx' unvollendete Arbeit ›Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844‹. Diese frühen Arbeiten von Marx . . ., die für einen engen Kreis von Fachleuten von Interesse sind, werden in einem besonderen Sammelband erscheinen.« (S. XXXI).

[39] Marx/Engels, »Die deutsche Ideologie«, in *Mega* I, 5, S. 496 (Daß gerade der Abschnitt »Karl Grün« von Marx verfaßt ist, beweist seine »Erklärung gegen Karl Grün«, in *Deutsche Brüsseler Zeitung* vom 8. 4. 1847, in *Mega* I, 6, S. 260).

[40] Marx, »Das Elend der Philosophie«, in *Mega* I, 6; deutsche Übersetzung in Marx/Engels, *Werke*, Band 4, Berlin 1959.

[41] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1859, neu herausgegeben Berlin 1947, S. 15.

[42] Marx, Brief an Engels vom 14. 1. 1858, in Marx/Engels, *Briefwechsel*, 2. Band, Berlin 1949, S. 341.

[43] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moskau 1939 und 1941, neu herausgegeben Berlin 1953.

[44] Marx, Brief an Engels vom 9. 12. 1861, in Marx/Engels, *Briefwechsel*, 3. Band, Berlin 1950, S. 60; Brief an Kugelmann vom 27. 6. 1870, in Marx, *Briefe an Kugelmann*, Berlin o. J. (ca. 1947/48), S. 89; Brief an J. B. Schweitzer vom 24. 1. 1865, in Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, S. 181 ff.; Brief an Engels vom 10. 5. 1870, in Marx/Engels, *Briefwechsel*, 4. Band, Berlin 1950, S. 387.

[45] Marx, Brief an Engels vom 11. 1. 1868, in Marx/Engels, *Briefwechsel*, 4. Band, S. 15.

[46] Marx, Brief an Engels vom 20. 7. 1870, ebenda, S. 408.

[47] Marx, Brief an J. Weydemeyer vom 5. 3. 1852, in Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, S. 86.

[48] Marx, *Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln*, Basel 1853, neu herausgegeben Düsseldorf 1953, S. 42.

[49] Marx, Brief an Kugelmann vom 6. 3. 1868, in *Briefe an Kugelmann*, S. 42.

[50] Marx, *Das Kapital*, 1. Band, Hamburg 1867, 2. Aufl. Hamburg 1872, neu herausgegeben Berlin 1947, S. 18 (Nachwort zur 2. Auflage vom 24. 1. 1873).

[51] Vgl. Anm. 42.

[52] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, S. 21 ff.

[53] W. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Berlin 1949, S. 99.

[54] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 24.

[55] *Mega* I, 1/2, S. 219. Es handelt sich um die Werke der »durch einen Verein von Freunden des Verewigten« veranstalteten Ausgabe – von 1832 bis 1845 –, soweit sie bis 1837 oder noch zu Lebzeiten Hegels erschienen waren. Das trifft auf alle Bände der heutigen Jubiläumsausgabe zu, bis auf die *Philosophische Propädeutik*, die erst 1840 erstmalig herausgegeben wurde.

II. MARXENS VORHEGELIANISCHE PERIODE

[1] Niccolò Machiavelli, *Der Fürst*, Reclam, Stuttgart 1961, S. 54.

[2] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 352; ähnlich in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 59 ff.

[3] *Mega* I, 1/2, S. 164 ff.

[4] Zum Beispiel in Franz Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Leipzig 1918, S. 7; ferner in Georg Mende, *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlin 1960 (3. erw. und verb. Auflage), S. 24 ff.; ähnlich auch in Auguste Cornu, *Karl Marx und*

Friedrich Engels, Leben und Werk, 1. Band (1818–1844), Berlin 1954, S. 61 f.

5 Zitiert bei Auguste Cornu, a.a.O., S. 54 (Die von Cornu angegebene Quelle enthält jedoch das Zitat nicht.); ähnlich auch in Eleanor Marx, »Karl Marx«, in *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär,* ed. Rjazanow, Wien/Berlin 1928, S. 27.

6 Brief des Vaters an Marx vom 18.–29. 11. 1835, in *Mega* I, 1/2, S. 186: ». . . denn was Newton, Locke und Leibniz geglaubt, dem darf sich jeder . . . unterwerfen.« (Siehe ferner S. 187).

7 Brief des Vaters an Marx vom 16. 9. 1837, ebenda, S. 211.

8 Hubert Schiel, *Die Umwelt des jungen Karl Marx,* Trier 1954, S. 8 ff.

9 Auguste Cornu, a.a.O., S. 58 f.; Hubert Schiel, a.a.O., S. 12 f.

10 Carl Grünberg, »Karl Marx als Abiturient«, in *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* ed. Carl Grünberg, 11. Jahrgang, Leipzig 1925, S. 424 ff. und 12. Jahrgang, Leipzig 1926, S. 239 f.; vgl. auch Karl Marx, *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes,* Trier 1947, S. 14.

11 *Mega* I, 1/2, S. 164.

12 Ebenda.

13 *Mega* I, 1/2, S. 164.

14 Ebenda.

15 Ebenda, S. 165.

16 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* S. 73 (§ 21).

17 *Mega* I, 1/2, S. 165.

18 Ebenda.

19 Franz Mehring, a.a.O., S. 7.

20 J. J. Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung,* Reclam, Leipzig, o. J., 1. Band, S. 371 und 382; 2. Band, S. 516 f.

21 Eugen Lewin-Dorsch, »Der junge Marx«, in *Die Glocke,* Berlin, 10. Jahrgang, II. Band (Oktober 1924 – März 1925), S. 1502 (Nr. 46 vom 14. 2. 1925).

22 *Mega* I, 1/2, S. 165 f.

23 Ebenda, S. 166.

24 J. J. Rousseau, a.a.O., 2. Band, S. 538 f.

25 *Mega* I, 1/2, S. 167.

26 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* S. 79 (§ 29).

27 *Mega* I, 1/2, S. 167.

28 J. J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag,* München 1948, S. 60.

29 Ebenda, S. 173.

30 *Mega* I, 1/2, S. 166.

31 Ebenda, S. 167.

32 Ebenda, S. 166 f.

33 Georg Mende, a.a.O., S. 26.

34 Ebenda.

35 Auguste Cornu, a.a.O., S. 61.

36 *Mega* I, 1/2, S. 167.

37 Auguste Cornu, a.a.O., S. 62 (Auf Seite 87 spricht Cornu allerdings davon, daß Marx unter dem Einfluß von Gans, also erst 1837, »für die fortschrittliche liberale und demokratische Richtung nunmehr entschieden Partei ergriffen« hätte).

[38] Ebenda; sowie im Brief des Vaters an Marx vom 18.–29. 11. 1835, in *Mega* I, 1/2, S. 186 und 187.
[39] Ebenda, S. 171 ff.
[40] Ebenda, S. 183.
[41] Ebenda, S. 167.
[42] Ebenda, S. 166.
[43] Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 4. Teil (»Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart«), 12. Auflage, völlig neu bearbeitet von Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin 1923, S. 36; Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 2. Band, 3. Auflage, Leipzig 1911, S. 299; Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1911, S. 64; Heinrich Heine, »Die romantische Schule«, in *Sämtliche Werke* in 12 Bänden, 7. Band, Hoffmann und Campe, Hamburg, o. J., S. 133 und 186.
[44] Othmar Spann, *Die Hauptheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlicher Grundlage*, 9. Aufl., Leipzig 1922, S. 92 f.
[45] Eleanor Marx, a.a.O., S. 27.
[46] Auguste Cornu, a.a.O., S. 64; Karl Hugo Breuer, *Der junge Marx*, Köln 1954, S. 47.
[47] *Mega* I, 1/2, S. 247.
[48] Das geht aus Marxens Brief an den Vater vom 10. 11. 1837 hervor. Ebenda, S. 218.
[49] Ebenda, S. 93 bis 96.
[50] Ebenda, S. 218.
[51] Franz Mehring, Einleitung zu *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, Stuttgart 1902, 1. Band, S. 25 ff.
[52] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, S. 131.
[53] Friedrich Schlegel, *1794–1802. Seine prosaischen Jugendschriften*, ed. Minor, 2. Band, Wien 1882, S. 198 und 296.
[54] F. W. J. Schelling, »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums«, 11. Vorlesung, in *Werke*, ed. Schröter, 3. Hauptband, München 1927, S. 348.
[55] F. W. J. Schelling, »System des transzendentalen Idealismus«, in *Werke*, ed. Schröter, 2. Hauptband, München 1927, S. 628.
[56] Auguste Cornu, a.a.O., S. 63–95; Karl Hugo Breuer, a.a.O., S. 39 ff.; Manfred Friedrich, *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Berlin 1960, S. 29 f.
[57] *Mega* I, 1/2, S. 30 f. Fast meint man, Fichte zu hören:
»Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt – und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Übernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle – schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers den ich mein nenne; –

mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.«
(»Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten«, in *Werke*, Auswahl in 6 Bänden, ed. Medicus, Leipzig 1922, Band 1, S. 250 f.)

58 Friedrich Schlegel, a.a.O., S. 294.

59 Ebenda, S. 290.

60 *Mega* I, 1/2, S. 48 ff.

61 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 126.

62 Auguste Cornu, a.a.O., S. 88 f.

63 *Mega* I, 1/2, S. 50.

64 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 102.

65 Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. Heinz Heimsoeth, 14. Auflage, Tübingen 1948, S. 508.

66 *Mega* I, 1/2, S. 14.

67 Ebenda, S. 45. Auguste Cornu zitiert dieses Epigramm (a.a.O., S. 92), um seine Ansicht zu stützen, Marx wende sich aus politischen Gründen gegen die »Bourgeoisie«. Inwiefern »Bäckersknechte« die »verachtenswerte Bourgeoisie« verkörpern, wodurch Marxens Verachtung der Bäcker begründet sein könne, welche Rolle die Handwerker für das romantische Bewußtsein spielen – darüber spricht Cornu nicht.

68 Georg Lukács, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin 1947, S. 62.

69 D. Rjazanow, Einleitung zu *Mega* I, 1/2, ebenda, S. XIV.

70 Ebenda, S. 8 f. (»Wiener Affentheater« und »Armida«) und S. 42 f. (Epigramme IV–VI).

71 Ebenda, S. 43.

72 Ebenda, S. XIV.

73 Friedrich Schlegel, a.a.O., S. 305.

74 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 102.

75 *Mega* I, 1/2, S. 51 f.

76 Ebenda, S. 29 f.

77 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 22.

78 F. W. J. Schelling, »Darstellung meines Systems der Philosophie«, a.a.O., 3. Hauptband, S. 19.

79 *Mega* I, 1/2, S. 46 ff.

80 Ebenda, S. 68.

81 F. W. J. Schelling, »System des transzendentalen Idealismus«, a.a.O., 2. Hauptband, S. 628.

82 Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, Wuppertal, o. J., S. 7.

83 *Mega* I, 1/2, S. 11.

84 Ebenda, S. 67.

85 Ebenda, S. 43–45.

86 Ebenda, S. 38 f.

87 Ebenda, S. 69.

88 Ebenda, S. 81.

89 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 104.

90 *Mega* I, 1/2, S. 83.

91 Ebenda, S. 83, 85 und 86.

[92] Zitiert in Franz Mehring, a.a.O., S. 28.
[93] Ernesto Grassi, *Kunst und Mythos*, Hamburg 1957, S. 105.
[94] *Mega* I, 1/2, S. 53 f.
[95] Ebenda, S. 83.
[96] Ebenda, S. 78 ff.
[97] Karl Hugo Breuer, a.a.O., S. 57.
[98] *Mega* I, 1/2, S. 42.
[99] Ebenda, S. 41.
[100] Karl Hugo Breuer, a.a.O., S. 56.
[101] Ebenda.
[102] Alexander Herzen, *Ausgewählte philosophische Schriften*, Moskau 1949, S. 47.
[103] *Mega* I, 1/2, S. 41.
[104] Ebenda, S. 42.
[105] Ebenda.
[106] Ebenda.
[107] Heinrich Heine, a.a.O., S. 163.
[108] Theobald Ziegler, a.a.O., S. 75; vgl. auch Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, S. 324:
»Die Logik (sc. Hegels, G. H.), um es kurz zu formulieren, ist der durchgeführte Versuch, das abstracte Denken als solches aus der Fülle der Totalität des menschlichen Wesens und aus der Fülle der Wirklichkeit heraus zu verinnigen und zu concretisieren.«;
ferner: Karl Marx/Friedrich Engels, »Die deutsche Ideologie«, in *Mega* I, 5, S. 164:
»Da nun bei Hegel die größte Sehnsucht nach den Dingen . . . an den Tag kommt . . .« und viele andere Stellen;
ferner: Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 87:
»Hegels Philosophie ist zwar in höchstem Maße spekulativ, aber gesättigt mit Realität.«
[109] Georg Mende, a.a.O., S. 30.
[110] Ebenda, S. 31.
[111] Ebenda, S. 32.
[112] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 103.
[113] *Mega* I, 1/2, S. 166.
[114] Auguste Cornu, a.a.O., S. 95; ähnlich auch S. 104:
». . . bei seinem Bestreben, die Welt konkret zu erfassen und am liberaldemokratischen Kampf teilzunehmen . . .«
[115] *Mega* I, 1/2, S. 213–221.
[116] Ebenda, S. 213 f.
[117] Ernst Bloch, »Der Student Marx«, in *Sinn und Form*, Berlin, Nr. 4/1951, S. 15; Siegfried Landshut, Einleitung zu *Karl Marx, die Frühschriften*, Stuttgart 1953, S. XIV.
[118] *Mega* I, 1/2, S. 214 f.
[119] Alfred von Martin, *Geist und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1948, S. 149.
[120] *Mega* I, 1/2, S. 215.
[121] Ebenda.
[122] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 39 ff.

123 *Mega* I, 1/2, S. 215; Franz Mehring fragt in bezug auf diese Sätze Marxens (a.a.O., S. 17):
»Hört man hier nicht schon den künftigen Schöpfer des Kommunistischen Manifestes?«
Wo Mehring in diesen Sätzen Hinweise auf den historischen Materialismus entdeckt haben will, sagt er nicht. Marx ist hier vom historischen Materialismus genauso weit entfernt wie alle Hegelianer.

124 *Mega* I, 1/2, S. 215.

125 Ebenda, S. 216.

126 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 50.

127 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 302 (§ 133 Zusatz).

128 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 560 ff.

129 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 305 (§ 135) und 313 (§ 138); ferner in *Wissenschaft der Logik,* I, S. 660 u. 661.

130 Ebenda, S. 557 und 567.

131 *Mega* I, 1/2, S. 217.

132 Ebenda, S. 218.

133 Ebenda.

134 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 238 und 239.

135 Gerd Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx,* Köln und Opladen 1960, S. 35.

136 *Mega* I, 1/2, S. 218 f.

137 Gerd Dicke, a.a.O., S. 94.

138 *Mega* I, 1/2, S. 219.

139 So Konrad Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel,* Zürich/New York 1940, S. 9; Manfred Friedrich, a.a.O., S. 28 f.

140 Siegfried Landshut, a.a.O., S. XIV.

141 Georg Mende (a.a.O., S. 35 f.) schreibt dazu:
»Mit seiner ›bisherigen Entwicklung‹ brach Marx in bezug auf die Religion, von der er sich endgültig loslöste ... Der sich hier (i. e. im Religionsaufsatz, G. H.; siehe II, A, 6) andeutende Prozeß einer beginnenden Befreiung von der Religion war inzwischen, wie der Brief an den Vater bezeugt, zum Abschluß gelangt.«
Mende führt keine Beweise für diese Behauptung an. Auch wir können keine finden.

142 Konrad Bekker, a.a.O., S. 10.

143 *Mega* I, 1/2, S. 219 f.

144 Vgl. den Brief des Vaters an Marx vom 9. 12. 1837, ebenda S. 227.

145 Georg Mende, a.a.O., S. 36.

146 Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx,* Göttingen 1957, S. 7, 8, 9 und 10 f.

147 Siegfried Landshut, a.a.O., S. XIV und XV:
»Denn Marxens innerstes Bedürfnis war ein durchaus philosophisches. Aber dennoch gelingt es ihm nicht, mit Hegel übereinzukommen. Ein anderes ist in ihm, das sich von Anfang an dagegen sträubt, das sich selbst zunächst noch nicht bewußt zu machen vermochte, das ihn aber unausgesetzt bei der Vertiefung in die Hegelsche Philosophie quält.«
»Die vollendete und abschließende Form, die Hegel der höchsten, der philosophischen Erkenntnis gegeben hatte, die eben in Hegel endgültig mit sich selbst einig geworden schien, ließ in der Nachwelt das be-

drückende Gefühl der Verlegenheit eines ›Was nun?‹ zurück. Dieser allgemeinen Situation, die das Erbe der ›Hegelianer‹ war, konnte auch Marx nicht entgehen.«
»Dieser unbestimmte Widerstand gegen Hegel verdichtete sich erst zu einem festeren Standpunkt in der Gemeinsamkeit und in der Auseinandersetzung mit eben jenen Freunden, die sich in ihren Zusammenkünften und gegenseitig anfeuernden Debatten den Doktor-Klub nannten.«
Daß der Widerstand gegen Hegel sich im Doktorklub verdichte, wird von Marx in seinem »Brief an den Vater« nicht berichtet. Das Gegenteil ist der Fall. Vgl. auch den Brief des Vaters an Marx vom 10. 2. 1838 (*Mega* I, 1/2, S. 228):
»Recht gut, wenn Dein Gewissen mit Deiner Philosophie sich bescheiden einigt und verträgt.«

148 Brief des Vaters vom 9. 11. 1836 an Marx:
»Du hast noch lange, . . . und wenn mich meine Ahnungen nicht irren, zum Wohl der Menschheit zu leben.«
Brief des Vaters vom 28. 12. 1836 an Marx:
»Deine Ansichten des Rechts sind nicht ohne Wahrheit aber sehr geeignet, in ein System gebracht, Stürme zu erregen . . .«
Brief des Vaters vom 2. 3. 1837 an Marx:
»Ob, da dasselbe (i. e. Dein Herz, G. H.) offenbar durch einen nicht allen Menschen verliehenen Dämon belebt und beherrscht wird, dieser Dämon himmlischer oder faustischer Natur ist?«
(Alle in *Mega* I, 1/2, S. 196, 199 und 202).

149 Ebenda, S. 220.

150 Vgl. die Briefe des Vaters an Marx vom 12.–14. 8. 1837 und 16. 9. 1837, ebenda, S. 207 und 210 f.

151 Vgl. die Briefe des Vaters an Marx vom 3. 2. 1837 und 16. 9. 1837, ebenda, S. 200 und 210.

152 Vgl. den Brief des Vaters an Marx vom 16. 9. 1837 (ebenda, S. 211):
». . . *die Lebensfrage in eigentlicher Bedeutung*, sie ist Dir aufgedrungen, und Du wirst daher wohl überlegen, prüfen und handeln.«

153 Georg Mende, a.a.O., S. 39.

154 Siegfried Landshut, a.a.O., S. XV.

155 Franz Mehring, a.a.O., S. 17 (siehe Anm. 123); Erich Thier, a.a.O., S. 16:
»Der Brief des jungen Marx von 1837 enthält im Keim bereits das, was in der Dissertation und den folgenden Auseinandersetzungen bis zu den Pariser Manuskripten von 1844 entfaltet wird und aus eigener Wurzel wächst. Es handelt sich weithin um ein Generationsproblem, wie ja eben die Einbeziehung Kierkegaards zeigen konnte.«

156 Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, S. 107 f.:
»Er (i. e. Marx in seinem Brief an den Vater, G. H.) ahnt schon dunkel seine Rolle in den kommenden Jahren: Über die Hegelsche Idee hinauszugehen in die Realität der Dinge, d. h. den spekulativen Idealismus durch eine Philosophie der Tat zu ersetzen, welche Philosophie und Leben in echter Weise versöhnt – Bestreben aller Denker der Epoche, aber im allgemeinen immer unbefriedigtes Streben –, sich dafür eines wunderbaren Instrumentes zu bedienen, das Hegel geschmiedet hatte, dessen ganze Bedeutung dieser aber selbst nicht erkannt hat, nämlich die Dialektik. Marx schreibt wörtlich in diesem Brief: ›Vor allem trat

hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor.‹ Dieser Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit, das ist genau das, was das Thema der philosophischen Betrachtungen des jungen Marx von 1840 bis 1848 sein wird, von seinen ersten Arbeiten über die Hegelsche Rechtsphilosophie bis zur Veröffentlichung des Kommunistischen Manifestes ...«
S. 109: »... wie Marx dieses Programm, das er in diesem ersten Brief entwarf, erfüllt hat: eine originale Lösung des Problems des Gegensatzes von Ideal und Wirklichkeit, das bald für ihn zum Problem des Gegensatzes von Philosophie und menschlicher Realität wird, eine neue Anwendung der Hegelschen Dialektik.«
S. 152: »Schon 1837 setzt Marx in einem Brief an seinen Vater das Vorhaben seines ganzen Lebens auseinander, diese Einheit von Leben und Forschung, von Tat und Erkenntnis ...« (Übers. v. G. H.).

157 Karl Hugo Breuer, a.a.O., S. 60 ff. und 131.
158 Ebenda, S. 64 ff. und 131.
159 Ebenda, S. 58.
160 Ebenda, S. 58 f.
161 Ebenda, S. 59.
162 *Mega* I, 1/2, S. 223 ff. (Brief des Vaters an Marx vom 9. 12. 1837).
163 Brief des Vaters an Marx vom 10. 2. 1838, in *Mega* I, 1/2, S. 228.
164 Karl Hugo Breuer, a.a.O., S. 59.
165 Ebenda, S. 59 und 60.
166 Ebenda, S. 59.
167 Ebenda.
168 Ebenda, S. 60.
169 Ebenda, S. 65.
170 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 17 f.
171 *Mega* I, 1/2, S. 214.
172 Auguste Cornu, a.a.O., S. 78 ff., macht hier eine rühmliche Ausnahme.
173 *Mega* I, 1/2, S. 41 und 42.
174 Ebenda, S. 84, 78 ff. und 83.
175 »Nachruf auf Eduard Gans«, in *Hallische Jahrbücher*, Leipzig, Nr. 132 vom 3. 6. 1839, S. 1049 f.
176 Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836, S. 1; *Vermischte Schriften*, 1. Band, Berlin 1834, S. 42 ff., 156 und 222.
177 Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, S. 159.
178 Max Ring, *Erinnerungen*, Berlin 1898, 1. Band, S. 127 ff.
179 Ebenda, S. 128.
180 Eduard Gans, a.a.O., S. 311.
181 Eduard Gans, *Vermischte Schriften*, 1. Band, S. 136.
182 Eduard Gans, »Meine politischen Meinungen«, in *Hallische Jahrbücher*, Leipzig, Nr. 113 vom 11. 5. 1840, S. 902.
183 Eduard Gans, *Vermischte Schriften*, 1. Band, S. 102.
184 Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, S. 101 und 106.
185 Eduard Gans, »Meine politischen Meinungen«, a.a.O., S. 900.
186 Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, S. 51 ff.
187 Ebenda, S. 74 f.
188 *Briefe von und an Hegel*, III, ed. Hoffmeister, Hamburg 1954, S. 472;

vgl. auch Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II, 2. Aufl., Heidelberg 1911, S. 1233.

189 *Briefe von und an Hegel*, a.a.O., S. 355 f.

190 Ebenda, S. 472.

191 Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, S. 101 und 105 f.

192 Ebenda, S. 93 ff.

193 Ebenda, S. 99 ff.

194 Auguste Cornu, a.a.O., S. 81.

195 Ebenda, S. 63 (leider vergißt Cornu anzugeben, wo Marx davon gesprochen hat).

196 Sepp Miller / Bruno Sawadzki, *Karl Marx in Berlin*, Berlin 1956, S. 22 ff. und 217 f.

197 Carl Jantke, *Der vierte Stand*, Freiburg 1955, S. 40.

198 David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, 2 Bände, Tübingen 1835 und 1836.

199 Zum ersten Male ausgesprochen bei David Friedrich Strauß, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, I. Band (1.–3. Heft), Tübingen 1838, 3. Heft, S. 95 ff.; ferner bei Carl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2. Teil, Berlin 1838, S. 654 ff.

200 Moses Heß, *Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas* (anonym erschienen), Stuttgart 1837; Friedrich Karl Biedermann, *Fundamental-Philosophie*, Leipzig 1838; »Das preußische Staatsprinzip. Kritisch beleuchtet«, in *Hallische Jahrbücher*, Leipzig 1839 (2. Jahrgang), Nr. 273 ff. (S. 2177 ff.).

201 Für diese Konzeptionen erscheinen uns in der modernen Literatur zwei nicht nur durch die Fülle der Details interessante Darstellungen Gültigkeit zu haben: Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 2. Aufl., Stuttgart 1950, S. 65 ff.; Auguste Cornu, a.a.O., S. 123 ff.

III. MARX ALS JUNGHEGELIANER

1 Giordano Bruno, »Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen«, *Gesammelte Werke*, ed. Ludwig Kuhlenbeck, Band 4, Jena 1906, S. 136.

2 *Mega* I, 1/1, S. 1–81.

3 Ebenda, S. 83–144 (das Datum der letzten drei Hefte ist nicht feststellbar).

4 Ebenda, S. 80 f.

5 Ebenda, S. XXXIV, bzw. *Mega* I, 1/2, S. 327.

6 *Mega* I, 1/2, S. 107 f.

7 *Mega* I, 1/1, S. 9 und 15.

8 Ebenda, S. 55 f.

9 Ebenda, S. XXXII.

10 David Baumgardt, Über den »verloren geglaubten« Anhang zu Karl Marxens Doktordissertation, in *Gegenwartsprobleme der Soziologie. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag*, ed. Gottfried Eisermann, Potsdam 1949, S. 101 ff.

11 *Mega* I, 5, S. 116 ff.

12 Briefe von Marx an Lassalle vom 21. 12. 1857, 22. 2. 1858, 31. 5. 1858

und 16. 6. 1862, alle in Ferdinand Lassalle, *Nachgelassene Briefe und Schriften*, ed. Gustav Mayer, 3. Band, Stuttgart/Berlin 1922, S. 110 f., 115, 123, 393.

13 Briefe Bruno Bauers an Marx vom 11. 12. 1839 und 31. 3. 1841 in *Mega* I, 1/2, S. 234 und 249; Brief Carl Friedrich Köppens an Marx vom 3. 6. 1841, ebenda S. 258.

14 *Mega* I, 1/1, S. 84.

15 Ebenda, S. 84 f.

16 Ebenda, S. 85 ff.

17 Ebenda, S. 87 f.

18 Ebenda, S. 88.

19 Ebenda, S. 89.

20 Ebenda, S. 90 ff.

21 Ebenda, S. 93 f.

22 Ebenda, S. 94 ff.

23 Ebenda, S. 96.

24 Ebenda, S. 96 ff.

25 Ebenda, S. 100.

26 Ebenda, S. 100 ff.

27 Ebenda, S. 106.

28 Ebenda, S. 10.

29 Ebenda, S. 107 ff.

30 Ebenda, S. 109 f.

31 Ebenda, S. 110 f.

32 Ebenda, S. 112.

33 Ebenda, S. 113 f.

34 Ebenda, S. 114 ff.

35 Ebenda, S. 118 ff.

36 Ebenda, S. 121 f.

37 Ebenda, S. 122 f.

38 Ebenda, S. 123 f.

39 Ebenda, S. 124 ff.

40 Ebenda, S. 126 f.

41 Ebenda, S. 124.

42 Ebenda, S. 125.

43 Ebenda, S. 126.

44 Ebenda, S. 128 ff.

45 Ebenda, S. 131 ff.

46 Ebenda, S. 134 ff.

47 Ebenda, S. 139.

48 Ebenda, S. 140.

49 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 70–575 (§ 253–349).

50 *Mega* I, 1/2, S. 99 ff.

51 *Mega* I, 1/1, S. 141 f.

52 Ebenda, S. 142 f.

53 Ebenda, S. 143 f.

54 Ebenda, S. 144.

55 Ebenda, S. 9 f.

56 Carl Friedrich Köppen, *Friedrich der Große und seine Widersacher*, Leipzig 1840, S. 39.

[57] Mega I, 1/1, S. 13 f.
[58] Ebenda, S. 15.
[59] Ebenda, S. 15 ff.
[60] Ebenda, S. 17 ff.
[61] Ebenda, S. 19 f.
[62] Ebenda, S. 21 ff.
[63] Ebenda, S. 24.
[64] Ebenda, S. 25 ff.
[65] Ebenda, S. 29 f.
[66] Ebenda, S. 31 f.
[67] Ebenda, S. 32 ff.
[68] Ebenda, S. 37 ff.
[69] Ebenda, S. 39.
[70] Ebenda, S. 40.
[71] Ebenda, S. 41.
[72] Ebenda, S. 41 ff.
[73] Ebenda, S. 43 f.
[74] Ebenda, S. 44.
[75] Ebenda.
[76] Ebenda, S. 44 ff.
[77] Ebenda, S. 46 ff.
[78] Ebenda, S. 51.
[79] Ebenda, S. 52.
[80] Ebenda, S. 55 f.
[81] Ebenda, S. 114 f.
[82] Ebenda, S. 63 f.
[83] Ebenda, S. 64 f.
[84] Ebenda, S. 65.
[85] Ebenda, S. 65 f.
[86] Ebenda, S. 80 f.
[87] *Mega* I, 1/2, S. 327; teilweise auch in *Mega* I, 1/1, S. XXXIV.
[88] Franz Mehring, Vorwort zu *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. 1841–1850*, 1. Band, Stuttgart 1902, S. 57 ff.
[89] D. Rjazanow, Einleitung zu *Mega* I, 1/1, S. XXXIII f.
[90] *Mega* I, 1/1, S. 100 ff., 133 und 138.
[91] Ebenda, S. 142 f.; vgl. auch S. 89.
[92] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 43; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 142, 143 und 138.
[93] *Mega* I, 1/1, S. 143 f.
[94] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 120.
[95] Ebenda, S. 146 und 352; ebenda, ed. Glockner, S. 59.
[96] Ebenda, ed. Hoffmeister, S. 126 ff.; ebenda, ed. Glockner, S. 66 ff.; vgl. auch *Wissenschaft der Logik*, I, S. 120 f.
[97] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 66 f.; ferner ebenda, ed. Hoffmeister, S. 126.
[98] Ebenda, S. 120 und 122.
[99] Ebenda, S. 142; ebenda, ed. Glockner, S. 73.
[100] Ebenda, ed. Hoffmeister, S. 137 f.; ebenda, ed. Glockner, S. 149.

101 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 421.
102 Ebenda, S. 190.
103 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 45 (§ 246 Zusatz).
104 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 75 f.
105 Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Basel 1953, S. 52.
106 *Mega* I, 1/1, S. 101 f.
107 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 397 f. und 407 ff.
108 *Mega* I, 1/1, S. 125.
109 Ebenda, S. 133; ähnlich schon S. 104.
110 Ebenda, S. 138.
111 Ebenda, S. 104.
112 Ebenda, S. 99.
113 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S 6.
114 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 713 f.
115 Ebenda, S. 720.
116 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 7.
117 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 699 f.; *System der Philosophie*, I, S. 338 (§ 151 und Zusatz).
118 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 6.
119 Ebenda, S. 9.
120 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 148; ähnlich in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 84 f.; ferner in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 79, 101 u. a.
121 *Mega* I, 1/1, S. 101.
122 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 3.
123 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 685; ähnlich in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 150.
124 Ebenda, S. 224.
125 *Mega* I, 1/1, S. 102.
126 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 228 (§ 96).
127 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 20 (§ 381), 33, (§ 383) u. a.
128 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 175.
129 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 402.
130 *Mega* I, 1/1, S. 102 f.
131 Ebenda, S. 103.
132 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 40 (§ 385 Zusatz).
133 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 184 ff.; ebenso in *System der Philosophie*, I, S. 227 (§ 96).
134 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 103 f.
135 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 47 f. (§ 387 Zusatz).
136 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 125 ff. (§ 41 Zusatz 2); *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 76 f. (§ 26 und Zusatz).
137 *Mega* I, 1/1, S. 104; vgl. auch weiter unten.
138 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 53; ähnlich auch S. 47, 55 und 57.

139 *Mega* I, 1/1, S. 103.
140 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 73.
141 Ebenda, S. 276 f.; vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 360 und 371.
142 *Mega* I, 1/1, S. 103 f.
143 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 95.
144 Ebenda, S. 99.
145 *Mega* I, 1/1, S. 104.
146 Vgl. auch ebenda, im nächsten Absatz.
147 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 117.
148 Ebenda, S. 120; vgl. auch *Phänomenologie des Geistes*, S. 339.
149 *Mega* I, 1/1, S. 100; vgl. auch S. 14.
150 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 687.
151 *Mega* I, 1/1, S. 106.
152 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 118.
153 *Mega* I, 1/1, S. 92 f.
154 Ebenda, S. 144.
155 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Berlin 1955, 2. Band, S. 259 ff. und 263 (X, 78 ff. und 85 ff.); Marcus Tullius Cicero, *Vom höchsten Gut und vom größten Übel*, Bremen 1957, S. 35 f. (I, 19, 63 f.).
156 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 426 (§ 214).
157 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 389.
158 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 39.
159 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 405.
160 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 25.
161 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 109.
162 Marcus Tullius Cicero, *Vom Wesen der Götter*, München 1962, S. 33 (I, 48).
163 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 39; ähnlich auch S. 48 (beides § 246 Zusatz).
164 Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 263 ff. (§ 418 f.).
165 Vgl. ebenda.
166 Ebenda, S. 267 ff. (§ 420 f.).
167 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 103.
168 Vgl. M. T. Cicero, *Vom Wesen der Götter*, S. 67 ff. (II, 4 ff.).
169 *Mega* I, 1/1, S. 124.
170 Vgl. ebenda, S. 93.
171 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 35 f. (§ 245 und Zusatz).
172 Ebenda, S. 48 (§ 246 Zusatz).
173 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 37 (§ 384 Zusatz).
174 Ebenda, S. 30 (§ 382).
175 Ebenda, S. 15 (§ 379 Zusatz).
176 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 50 (§ 247 Zusatz).
177 Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*, 1. Band (1818–1844), Berlin 1954, S. 178 (Anm. 116).
178 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 42 (§ 386); ähnlich in *Philosophische Propädeutik*, S. 112.

179 *Mega* I, 1/1, S. 95.
180 Ebenda, S. 93 f.
181 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 50 (§ 247 Zusatz).
182 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 497 f.
183 *Mega* I, 1/1, S. 139.
184 Ebenda, S. 144.
185 Georg Lukács, »Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840–1844)«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, Nr. 2/1954, S. 294.
186 Vgl. vor allem *Mega* I, 1/1, S. 84–92, 94–99, 107–120, 126 f. und 142 f.
187 Ebenda, S. 84 f.
188 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, S. 478.
189 Diogenes Laertius, a.a.O., S. 264 (X, 88 f.).
190 *Mega* I, 1/1, S. 94 f.
191 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 334 (§ 454).
192 Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 73 f. (§ 20); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 128 f.; *System der Philosophie*, III, S. 324 (§ 449 Zusatz).
193 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 159 f.
194 Vgl. Hegel, ebenda, S. 162; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 180; *System der Philosophie*, III, S. 336 (§ 455).
195 Vgl. Hegel, ebenda, S. 256 (§ 413 Zusatz) und S. 261 (§ 416 Zusatz); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 162.
196 *Mega* I, 1/1, S. 95.
197 Ebenda, S. 97.
198 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 61; vgl. ferner zum Problem der Erkennbarkeit Gottes: *System der Philosophie*, I, S. 179 (§ 73); *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 41; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 67, 131 ff., 202 und 211.
199 *Mega* I, 1/1, S. 95.
200 Ebenda, S. 86; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 492 ff.
201 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 548 f.; ähnlich in *Wissenschaft der Logik*, II, S. 342.
202 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 156.
203 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 73 (§ 20) und 86 f. (§ 24 Zusatz 1).
204 *Mega* I, 1/1, S. 95.
205 Ebenda, S. 118 f.
206 Ebenda, S. 401 ff.
207 Siegfried Landshut, Einleitung zu *Karl Marx. Die Frühschriften*, Stuttgart 1953, S. XXIII.
208 Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1957, S. 19.
209 Karl Hugo Breuer, *Der junge Marx*, Köln 1954, S. 75.
210 Ebenda, S. 76.
211 Ebenda, S. 95.
212 *Mega* I, 1/1, S. 94.
213 *Mega* I, 1/2, S. 107.
214 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 581 ff.

215 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 210; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 419.

216 *Mega* I, 1/1, S. 94 und 113.

217 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 56 ff.; vgl. auch S. 270, 587 und 594.

218 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 167 ff.

219 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 328 ff. (§ 451–464).

220 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 128–171; *Phänomenologie des Geistes*, S. 569–601.

221 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 97–114 und ed. Hoffmeister, S. 166–199 (an beiden Stellen wird nicht das vorstellende Bewußtsein als solches analysiert, sondern allgemein der Gegensatz von Religion und Philosophie).

222 *Mega* I, 1/1, S. 10.

223 Vgl. vor allem ebenda, S. 93–99, 110–118 und 134–138.

224 Ebenda, S. 111, 127 und 99.

225 Ebenda, S. 110 f.

226 Plutarch, De eo quod secundum Epicurum non beate vivi possit, 1101.

227 *Mega* I, 1/1, S. 111.

228 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 281; vgl. auch *Phänomenologie des Geistes*, S. 592.

229 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 264.

230 *Mega* I, 1/1, S. 114.

231 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 259 f.

232 Paul Thiry d'Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, Berlin 1960, S. 278.

233 *Mega* I, 1/1, S. 113.

234 Ebenda, S. 137.

235 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 82 f.

236 Ebenda, S. 232.

237 Hegels Darstellung der Entzweiung von Selbstbewußtsein und Bewußtsein, von Sonntag und Werktag des menschlichen Lebens, siehe vor allem in *Phänomenologie des Geistes*, S. 590 ff.; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 19 ff. und 24 ff.; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 351 ff.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 220 f.

238 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 83.

239 *Mega* I, 1/1, S. 112.

240 Ebenda, S. 110.

241 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 221 f. und 232; Hegel hatte die Säkularisation der Gottesvorstellung nur begrifflich fixiert. Sie war schon vor ihm eine Tatsache. So schreibt Friedrich Schlegel (*1794–1802. Seine prosaischen Jugendschriften*, ed. Minor, 2. Band, Wien 1882, S. 247, Fragm. Nr. 262):

»Jeder gute Mensch wird immer mehr und mehr Gott. Gott werden, Mensch seyn, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerley bedeuten.«

242 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 63 und 210; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 496; *System der Philosophie*, III, S. 454 (§ 564).

243 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 228.
244 Heinrich Heine, »Briefe über Deutschland«, in *Sämtliche Werke,* 7. Band, Hoffmann & Campe, Hamburg, o. J., S. 116 f.; siehe auch S. 115 f.
245 Heinrich Heine, »Geständnisse«, a.a.O., 8. Band, S. 41 f.
246 *Mega* I, 1/1, S. 84.
247 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 72.
248 Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 409 (§ 535).
249 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 256 ff.; vgl. auch S. 85 f. und *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 343 f.
250 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 220 und 86.
251 *Mega* I, 1/1, S. 94.
252 Hegel, *System der Philosophie,* II, S. 51 (§ 247 Zusatz).
253 *Mega* I, 1/1, S. 127.
254 Hegel, *System der Philosophie,* II, S. 52 (§ 247 Zusatz).
255 Ebenda, vgl. auch *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 253 ff.
256 *Mega* I, 1/1, S. 86.
257 Ebenda, S. 138.
258 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 191 und 192.
259 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart 1950 (2. Aufl.), S. 351 ff.; Georg Lukács, *Der junge Hegel,* Zürich/Wien 1948, S. 658 ff.
260 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 159.
261 Ebenda, S. 209.
262 Ebenda.
263 Auguste Cornu, a.a.O., S. 126.
264 *Mega* I, 1/1, S. 134–138.
265 Ebenda, S. 99.
266 Ebenda, S. 91.
267 Ebenda, S. 104.
268 Vgl. Hegel über die Himmelstheorie des Aristoteles in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 335.
269 *Mega* I, 1/1, S. 99.
270 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 577; vgl. auch *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 197 f.
271 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 256; vgl. auch S. 126.
272 *Mega* I, 1/1, S. 99.
273 Ebenda.
274 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 8.
275 *Mega* I, 1/1, S. 93 f.
276 Ebenda, S. 136.
277 Ebenda, S. 138.
278 Ebenda, S. 137.
279 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 51.
280 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 352.
281 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 518; vgl. auch *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 202 f.
282 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 99.
283 Ebenda, S. 23.

[284] Ebenda, S. 24.
[285] Ebenda, S. 25 ff.
[286] Ebenda, S. 26.
[287] Ebenda, S. 236.
[288] Ebenda, S. 34 f.
[289] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 582.
[290] Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 96 ff. und 109 f.; ebenda, ed. Hoffmeister, S. 187 ff.
[291] Ebenda, S. 172.
[292] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 170 und 229.
[293] Ebenda, S. 49 f.
[294] Ebenda, S. 50 und 94; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 203.
[295] Ebenda, S. 167 f.; ebenda, ed. Glockner, S. 93.
[296] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 19.
[297] Ebenda, S. 20; vgl. S. 181 f.
[298] Vgl. ebenda, S. 37; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 158, 168 und 185.
[299] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 602.
[300] Ebenda, S. 606 f.
[301] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 355.
[302] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 99 und 216.
[303] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 521.
[304] Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1900, S. 125; später auch: Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2. Teil: Hegel, Berlin/Leipzig 1929, S. 378; Karl Löwith, a.a.O., S. 30.
[305] Georg Lukács, a.a.O., S. 673.
[306] Ludwig Feuerbach, »Über Philosophie und Christentum«, in *Sämtliche Werke*, ed. Bolin und Jodl, Stuttgart 1903, 7. Band, S. 69.
[307] Ferdinand Christian Baur, *Das Christliche im Platonismus oder Socrates und Christus*, Tübingen 1837.
[308] *Mega* I, 1/1, S. 137.
[309] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 120; ebenda, ed. Hoffmeister, S. 211 und 212.
[310] Ebenda, S. 210.
[311] Ebenda, S. 211.
[312] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 115; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 170, 188 und 190.
[313] *Mega* I, 1/1, S. 137 f.
[314] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 22.
[315] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I. S. 528.
[316] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 204.
[317] *Mega* I, 1/1, S. 138.
[318] Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 220 (§ 92 Zusatz).
[319] Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 443 (§ 552).
[320] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 188 f.

321 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 204.
322 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, S. 212.
323 *Mega* I, 1/1, S. 138.
324 Ebenda, S. 105.
325 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 213.
326 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 186.
327 Ebenda, S. 170.
328 *Mega* I, 1/1, S. 138.
329 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 183.
330 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 153 f.
331 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 418.
332 *Mega* I, 1/1, S. 131–133.
333 Ebenda, S. 131.
334 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 420 f.
335 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 118 f.
336 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 686 f.; vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 136 f.
337 Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied 1962, S. 223; Auguste Cornu, a.a.O., S. 133, 203 und 535 (die Stellungnahme Cornus ist in bezug auf diese Frage keineswegs eindeutig); Georg Lukács, *Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik*, Leipzig 1926, S. 15 f.
338 Friedrich Carl Biedermann, *Fundamental-Philosophie*, Leipzig 1838.
339 August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838, S. 19.
340 Ebenda, S. 116 und 117.
341 Ebenda, S. 118.
342 Ebenda, S. 98 f.
343 Georg Lukács, a.a.O., S. 6 ff.
344 *Mega* I, 1/1, S. 131.
345 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 455 ff.
346 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 130 f.
347 Ebenda, S. 131; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 182.
348 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 523.
349 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 452 und 460.
350 Carl Friedrich Köppen, a.a.O., S. 32.
351 Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, a.a.O., 2. Band, S. 203.
352 *Mega* I, 1/1, S. 132.
353 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 151.
354 Ebenda und S. 153 f.; ähnlich S. 359 f.
355 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 685.
356 Ebenda, S. 684.

357 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 154 f.
358 Auguste Cornu, a.a.O., S. 167.
359 August v. Cieszkowski, a.a.O., S. 146.
360 Ebenda, S. 89.
361 *Mega* I, 1/1, S. 132.
362 August v. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, Berlin 1842, S. 96 ff.
363 Auguste Cornu, a.a.O., S. 167.
364 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 549.
365 Bruno Bauer, Brief an Marx vom 11. 12. 1839, in *Mega* I, 1/2, S. 234.
366 August v. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, S. 128 f.; vgl. auch S. 97.
367 *Mega* I, 1/1, S. 132 f.
368 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 150.
369 August v. Cieszkowski, a.a.O., S. 152 f.
370 Ebenda, S. 122.
372 Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, S. 304.
373 Ludwig Feuerbach, »Todesgedanken«, a.a.O., 1. Band, S. 10 f.
374 Bruno Bauer, Brief an Marx vom 5. 4. 1840, in *Mega* I, 1/2, S. 241; vgl. ferner: Brief an Marx vom 1. 3. 1840, ebenda, S. 237; Brief an Marx vom 31. 3. 1841, ebenda, S. 249; Brief an Marx vom 12. 4. 1841, ebenda, S. 253; Brief an Arnold Ruge vom 17. 8. 1841, ebenda, S. 260.
375 Bruno Bauer, *Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt* (Kritik der Geschichte der Offenbarung I), 1. Band, Berlin 1838, S. LXII ff.
376 Vgl. z. B. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 196.
377 August v. Cieszkowski, a.a.O., S. 74.
378 Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836, S. 311.
379 Auguste Cornu, a.a.O., S. 168.
380 *Mega* I, 1/1, S. 124.
381 Ebenda, S. 133.
382 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 126.
383 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 35 und 36 (Vorrede).
384 *Mega* I, 1/2, S. 327; vgl. auch I, 1/1, S. XXXIV.
385 Ebenda, S. 15.
386 August v.Cieszkowski, a.a.O., S. 142.
387 Friedrich Carl Biedermann, a.a.O., vgl. vor allem S. VII ff., XIV ff., 340, 347, 352, 369 f., 389 f., 404, 408 und 410 f.
388 Bruno Bauer, a.a.O., S. LXXVII f.
389 Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 1. Band, Leipzig 1841, S. VIII.
390 Moses Heß, »Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie«, in *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*, Berlin, Nr. 40 vom 9. 10. 1841, S. 623 f.; wieder abgedruckt in Moses Heß, *Sozialistische Aufsätze (1841 bis 1847)*, ed. Zlocisti, Berlin 1921, S. 8 f.
391 *Mega* I, 1/1, S. 10.
392 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 13 f.
393 Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 275 (§ 425 Zusatz).
394 Vgl. ebenda, S. 258 ff. (§ 415 ff.).

[395] Ebenda, S. 292 (§ 437 Zusatz).
[396] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 339.
[397] *Mega* I, 1/1, S. 131.
[398] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 141; vgl. auch S. 354 f.
[399] Ebenda, S. 156.
[400] Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 273 f. (§ 424 f.).
[401] Ebenda, S. 292 (§ 437 Zusatz).
[402] Ebenda, S. 275 ff. (§ 425 Zusatz – 439).
[403] *Mega* I, 1/1, S. 50.
[404] Vgl. vor allem ebenda, S. 27 ff., 32 f., 36, 40 ff. und 49.
[405] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 192.
[406] Ebenda, S. 616 ff.
[407] Vgl. *Mega* I, 1/1, S. 40.
[408] Ebenda.
[409] Vgl. ebenda, S. 49. – Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß Marx dem Verhältnis von Form und Materie die Hegelschen Bestimmungen zugrunde gelegt hat. Vgl. *Wissenschaft der Logik,* I, S. 560 ff. und *System der Philosophie,* I, S. 296 (§ 129).
[410] Vgl. *Mega* I, 1/1, S. 47.
[411] Ebenda, S. 50.
[412] Vgl. Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 275 (§ 425 Zusatz).
[413] Auguste Cornu, a.a.O., S. 179 f.
[414] *Mega* I, 1/1, S. 23.
[415] Vgl. ebenda, S. 24.
[416] Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 322 ff. (§ 143 und Zusatz).
[417] Ebenda, S. 331 ff. (§ 147 Zusatz).
[418] *Mega* I, 1/1, S. 50 f.
[419] Ebenda, S. 29; ähnlich S. 40.
[420] Ebenda, S. 40.
[421] Ebenda, S. 30; vgl. auch S. 31.
[422] Ebenda, S. 127.
[423] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 160 ff.; vgl. auch S. 367 ff.; ebenso in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 428 f.
[424] Auguste Cornu, a.a.O., S. 179.
[425] *Mega* I, 1/1, S. 31.
[426] Ebenda, S. 44.
[427] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 202 f.
[428] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 150.
[429] *Mega* I, 1/1, S. 51.
[430] Bruno Bauer, a.a.O., S. VIII.
[431] Auguste Cornu, a.a.O., S. 161; ähnlich auch S. 163, 164, 179, 180 und 181.
[432] Ebenda, S. 179.
[433] Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 416.
[434] Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 334 (§ 147 Zusatz).
[435] *Mega* I, 1/1, S. 51.
[436] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 427.
[437] Ebenda, S. 442 f.
[438] Ebenda, S. 455 f.; ähnlich S. 449.
[439] Ebenda, S. 448, 452, 454 und 468.
[440] *Mega* I, 3, S. 319.

441 *Mega* I, 1/1, S. 9 f.

442 Ebenda, S. 80 f.

443 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 354 ff.

444 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 72.

445 Ebenda, S. 42 f.; *System der Philosophie*, III, S. 450 f. (§ 562); *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 93 und 107 usw.

446 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 26.

447 David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1. Band, Tübingen 1835, S. V.

448 Ebenda, S. IV.

449 Bruno Bauer, *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841, S. 148 (anonym erschienen).

450 Vgl. z. B. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 125 f.

451 August von Cieszkowski, a.a.O., S. 122.

452 Ebenda, S. 141.

453 Ludwig Feuerbach, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, a.a.O., 2. Band, S. 158 ff.

454 Ludwig Feuerbach, »Das Wesen des Christentums«, Leipzig 1841, a.a.O., 6. Band, S. 128.

455 August v. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, S. 92; Friedrich Engels, »Schelling und die Offenbarung«, in *Mega* I, 2, S. 225.

456 *Mega* I, 1/1, S. 10 (Die Stelle aus Epikur, Brief an Menoikeus, findet sich in Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2. Band (X, 123); die Stellen aus Aischylos, *Prometheus*, sind die Verse 975 bzw. 966–969. Alle diese Zitate bringt Marx in griechischer Sprache.)

457 Heinrich Heine »Die romantische Schule«, a.a.O., 7. Band, S. 139.

458 Bruno Bauer, Brief an Marx vom 12. 4. 1841, in *Mega* I, 1/2, S. 252.

459 David Hume, *A Treatise of human Nature*, 1. Band, London 1739; deutsch *Über die menschliche Natur*, 1. Bd., ed. Lipps, Hamburg/Leipzig 1895, S. 324.

460 Bruno Bauer, Briefe an Marx von Anfang 1840 bis April 1841, in *Mega* I, 1/2, S. 235–254.

461 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 356.

462 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 266; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 114; ebenda, ed. Hoffmeister, S. 192 u. a.

463 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 428 (§ 215).

464 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 619 f.

465 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 328; ähnlich *System der Philosophie*, I, S. 451 (§ 243).

466 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 349.

467 Die Berufung Schellings nach Berlin, die Vertreibung der *Hallischen Jahrbücher* aus Leipzig, die Maßregelung Bruno Bauers usw. sind Symptome dieser neuen Entwicklung. Vgl. Auguste Cornu, a.a.O., S. 152 f., 240 f. u. a.

468 Schellings *Werke*, ed. Schröter, 6. Hauptband, München 1928, S. 749 ff.

469 *Mega* I, 1/1, S. 80. – Das erste Zitat findet sich in Schellings *Werken*, ed.

Schröter, 1. Hauptband, München 1927, S. 214 f.; das dritte Zitat ebenda, S. 216. Das zweite Zitat stammt aus der Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« (ebenfalls 1795), in Schellings *Werke*, a.a.O., S. 89 (§ 2).

470 Schelling, ebenda (Vorrede zur ersten Auflage), S. 81 f.
471 Ebenda (§ 1), S. 86.
472 Ebenda.
473 *Mega* I, 1/1, S. 80.
474 David Baumgardt, a.a.O., S. 108.
475 Ebenda, S. 109.
476 Rolf Sannwald, *Marx und die Antike*, phil. Diss., Einsiedeln 1956. S. 140.
477 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 179.
478 Ebenda, S. 183.
479 Ebenda, S. 187.
480 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 144 (§ 49) und S. 113 f. (§ 36 Zusatz).
481 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 472.
482 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 551.
483 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 327 ff.
484 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 464.
485 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 433.
486 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 57.
487 Ebenda, S. 200; ähnlich S. 202.
488 Ebenda, S. 182 und 186; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 476 und 479; vgl. auch *System der Philosophie*, I, S. 443 (§ 232).
489 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 180.
490 Ebenda, S. 336 und 338; *System der Philosophie*, I, S. 146 (§ 50); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 457 f., 479 f., 484, 524, 538 f., 546 usw.
491 Ebenda, S. 24 f.
492 Ebenda, S. 524.
493 Ebenda, S. 544 und 549.
494 Ebenda, S. 457.
495 David Friedrich Strauß, a.a.O., 2. Band, Tübingen 1836, S. 727 und 735.
496 Bruno Bauer, *Die Posaune usw.*, S. 48.
497 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 478; vgl. auch *Wissenschaft der Logik*, II, S. 274.
498 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 435 f. (§ 226); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 484.
499 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 127; vgl. auch *System der Philosophie*, I, S. 111 ff. (§ 36 und Zusatz).
500 *Mega* I, 1/1, S. 80 f.
501 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl., S. 625); in Kants *Werke*, ed. Königl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, Band III, Berlin 1904, S. 400.
502 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 583 ff.; *Wissenschaft der Logik*, II, S. 175 usw.
503 Franz Mehring, a.a.O., S. 127 ff.
504 Ludwig Feuerbach, a.a.O., S. 242 ff.; vgl. auch »Über Philosophie und Christentum«, a.a.O., 7. Band, S. 49.
505 Rolf Sannwald, a.a.O., S. 143.

506 *Mega* I, 1/1, S. 81.
507 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 178.
508 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein,* S. 299.
509 Ebenda, S. 212.
510 Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* 1. Bd., S. XXIII.
511 Ludwig Feuerbach, »Das Wesen des Christentums«, a.a.O., 6. Band, S. 331 ff.
512 August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* S. 62.
513 Ebenda, S. 47; Moses Heß, *Die europäische Triarchie* (anonym erschienen), Leipzig 1841, S. 7 und 9 f.
514 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 267.
515 Ebenda, S. 95.
516 Ebenda, S. 95 f.
517 Rolf Sannwald, a.a.O., S. 144.
518 Bruno Bauer, *Die Posaune usw.,* S. 65.
519 Ludwig Feuerbach, »Über Philosophie und Christentum«, a.a.O., 7. Band, S. 69.
520 Ludwig Feuerbach, »Das Wesen des Christentums«, a.a.O., 6. Bd., S. 325 und 326.
521 *Mega* I, 1/1, S. 29, 31, 40, 51, 90 f., 100 usw.
522 Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker,* München 1924, S. 74; vgl. auch S. 89 und 97.
523 Vgl. Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 255 f. (§ 413 Zusatz).
524 Ludwig Feuerbach, a.a.O., S. 31 ff.
525 Bruno Bauer, Brief an Marx vom 12. 4. 1841, in *Mega* I, 1/2, S. 253.
526 Schelling, »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«, a.a.O., S. 264 und 265 (10. Brief).
527 Bruno Bauer, *Die Posaune usw.,* S. 70.
528 *Mega* I, 1/1, S. 40.
529 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 689 f.
530 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 434.
531 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 166 f.
532 *Mega* I, 1/1, S. 138.
533 Schelling, a.a.O., S. 265.
534 *Mega* I, 1/1, S. 63 ff.
535 Ebenda, S. 63 f. (Eine ähnliche Auslegung, wie sie Hegel nach seinem Tode erfahren hat, ist auch Giambattista Vico zuteil geworden. Vgl. Benedetto Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie,* Heidelberg 1909, S. 60 f.)
536 *Mega* I, 1/1, S. 86.
537 Ebenda, S. 140.
538 Ebenda, S. 86.
539 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 14; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 689 f.
540 Georg Mende, *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten,* 3. erw. und verb. Aufl., Berlin 1960, S. 43.
541 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Hoffmeister, S. 129.
542 *Mega* I, 1/1, S. 64.

543 Heinrich Popitz, a.a.O., S. 51.
544 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 43.
545 *Mega* I, 1/1, S. 139.
546 Georg Lukács, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx,* a.a.O., S. 291.
547 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 19.
548 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 180.
549 Georg Lukács, ebenda.
550 *Mega* I, 1/1, S. 89 und 143.
551 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Hoffmeister, S. 65 f.; ähnlich auch S. 71 f. und 131; vgl. ferner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 29 f., 45 f., 64, 85 f. usw.
552 Ebenda, S. 57.
553 Vgl. vor allem Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 118.
554 Konrad Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel,* Zürich/New York 1940, S. 15.
555 Manfred Friedrich, *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx,* Berlin 1960, S. 40; Heinrich Popitz, a.a.O., S. 53.
556 August von Cieszkowski, a.a.O., S. 72 f.
557 Ebenda, S. 95.
558 Ebenda, S. 7 ff.
559 Ebenda, S. 113 f., 118 und 119 f.
560 Ludwig Feuerbach, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, a.a.O., 2. Bd., S. 161.
561 Ebenda, S. 162.
562 Ebenda, S. 164.
563 Ebenda, S. 165 ff.
564 David Friedrich Strauß, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakterisierung der gegenwärtigen Theologie,* I. Band, Tübingen 1838, S. 62.
565 Manfred Friedrich, a.a.O., S. 39.
566 *Mega* I, 1/1, S. 64.
567 Ebenda, S. 133.
568 Ebenda, S. 131.
569 Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 379 (§ 481).
570 Ebenda, S. 380 (§ 482).
571 Ebenda, S. 382 (§ 483).
572 Ebenda, (§ 484).
573 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 68.
574 *Mega* I, 1/1, S. 64.
575 Georg Mende, a.a.O., S. 44.
576 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 638.
577 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 427.
578 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 319 ff. (§ 142 ff.); (die Darstellung des Problems in *Wissenschaft der Logik,* I, S. 677 ff., ist damit zwar nicht verworfen, aber doch konkretisiert worden).
579 Ebenda, S. 321 (§ 142 Zusatz).
580 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 686.

581 Z. B. in Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 32 ff. (Vorrede).
582 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 460.
583 Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 382 (§ 483).
584 Ebenda, S. 294.
585 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 236 ff.
586 Ebenda, S. 235 f.
587 Ebenda, S. 233 ff.
588 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 199.
589 Vgl. David Friedrich Strauß, a.a.O., S. 95.
590 Moses Heß, *Heilige Geschichte der Menschheit, von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart 1837 (anonym erschienen).
591 Carl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2. Teil, Berlin 1838, S. 799 f.
592 August von Cieszkowski, a.a.O., S. 115.
593 Ebenda, S. 125.
594 Ebenda, S. 74.
595 August von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, S. 99.
596 Ludwig Feuerbach, a.a.O., S. 194 ff. und 203.
597 Bruno Bauer, Brief an Marx vom 1. 3. 1840, in *Mega* I, 1/2, S. 237.
598 Bruno Bauer, Brief an Marx vom 5. 4. 1840, ebenda, S. 240 ff.
599 Friedrich Carl Biedermann, »Das preußische Staatsprinzip, kritisch beleuchtet«, in *Hallische Jahrbücher*, Leipzig, S. 2177 ff. (Nr. 273 ff., 14.–19. 11. 1839).
600 Friedrich Carl Biedermann, *Fundamental-Philosophie*, S. 336 ff.
601 Ebenda, S. 411.
602 Friedrich Engels, »Retrograde Zeichen der Zeit (1840)«, in *Mega* I, 2, S. 65; ähnlich in »Ernst Moritz Arndt (1841)«, ebenda, S. 101 f.
603 Friedrich Engels, Brief an Fr. Graeber, vom 9. 12. 1839 – 5. 2. 1840, in *Mega* I, 2, S. 559.
604 Moses Heß, *Die europäische Triarchie*, S. 172 f.
605 Ebenda, Vorwort.
606 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 35 und 36 (Vorrede).
607 *Mega* I, 1/1, S. 64.
608 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 243; *System der Philosophie*, I, S. 429 (§ 215 Zusatz).
609 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 47 (§ 246 Zusatz).
610 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 235.
611 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 161 f.
612 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 273 ff., 289, 320 und 323; *System der Philosophie*, I, S. 435 (§ 225); *Philosophische Propädeutik*, S. 25.
613 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 273, 288 und 319; *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 65; *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, S. 38.
614 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 273; *Philosophische Propädeutik*, S. 38; *System der Philosophie*, II, S. 38 f. (§ 246 Zusatz).
615 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 276.
616 Vgl. ebenda; ferner *Philosophische Propädeutik*, S. 38.
617 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 276 und 323; *System der Philo-*

sophie, I, S. 434 (§ 224) und 444 (§ 234); *Philosophische Propädeutik*, S. 38.

618 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 278; *System der Philosophie*, I, S. 436 (§ 226 Zusatz); *Philosophische Propädeutik*, S. 25.

619 Vgl. ebenda, S. 34.

620 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 323; *System der Philosophie*, I, S. 435 (§ 225); *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 51 (§ 4 Zusatz); *System der Philosophie*, II, S. 37 (§ 246).

621 Vgl. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, S. 25, 34 und 38.

622 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 444 (§ 234 Zusatz).

623 Hegel, *Philosophische Propädeutik*, S. 107.

624 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 318.

625 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 443 (§ 233).

626 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 162.

627 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 51 (§ 4 Zusatz).

628 Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 36 (§ 245 Zusatz) und 42 (§ 246 Zusatz).

629 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 58.

630 Ebenda; vgl. ferner *System der Philosophie*, II, S. 631 (§ 359 Zusatz); *Philosophische Propädeutik*, S. 38.

631 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 58; *Wissenschaft der Logik*, II, S. 321; *Philosophische Propädeutik*, S. 26.

632 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 321; *Philosophische Propädeutik*, S. 25, 26 und 39; *System der Philosophie*, I, S. 435 (§ 225).

633 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 320.

634 Ebenda, S. 319.

635 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 444 (§ 234 Zusatz).

636 Vgl. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, S. 26 und 38.

637 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 323; *Philosophische Propädeutik*, S. 106 ff.

638 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 320.

639 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 162 f.

640 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 365 ff. (§ 469 ff.).

641 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 320 ff.

642 Ebenda, S. 322.

643 Ebenda, S. 322 f.

644 Ebenda, S. 319.

645 Ebenda, S. 324.

646 Ebenda.

647 Ebenda, S. 324 ff.; vgl. *System der Philosophie*, I, S. 445 (§ 234 Zusatz).

648 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 322.

649 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 445 (§ 234 Zusatz).

650 Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 42 (§ 246 Zusatz).

651 Ebenda, S. 631 f. (§ 359).

652 August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, S. 119 f.; vgl. auch S. 76 und 120 f.

653 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 262 ff.

654 Ebenda, S. 323.

655 Vgl. ebenda, S. 320.

656 Ebenda, S. 209 ff.

[657] Ernesto Grassi, *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln 1962. S. 126.
[658] Ebenda, S. 128.
[659] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 231 ff.
[660] Ebenda, S. 251; ferner in *System der Philosophie*, II, S. 451 (§ 337 Zusatz) und 583 f. (§ 352 Zusatz).
[661] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 51 (§ 4 Zusatz).
[662] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 101; vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 320 ff.
[663] Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in *Mega* I, 1/1, S. 614.
[664] Bruno Bauer, Brief an Marx vom 31. 3. 1841, in *Mega* I, 1/2, S. 250.
[665] Vgl. Marx, »Thesen ad Feuerbach«, in *Mega* I, 5, S. 533.
[666] Manfred Friedrich, a.a.O., S. 41.
[667] Vgl. Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in *Mega* I, 1/1, S. 614; ferner »Thesen ad Feuerbach«, in *Mega* I, 5, S. 533.
[668] Manfred Friedrich, a.a.O., S. 178.
[669] August von Cieszkowski, a.a.O., S. 15 f.
[670] Ebenda, S. 20.
[671] Ebenda, S. 149; ähnlich S. 130 und 132.
[672] Ebenda, S. 132.
[673] Ebenda, S. 145.
[674] Ebenda, S. 18 f.; vgl. ferner S. 47, 120 f., 125 und 145.
[675] Ebenda, S. 19 und 47.
[676] *Hallische Jahrbücher*, Leipzig 1839 (2. Jahrg.), S. 2100.
[677] Hegel, »Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere (1802)«, in *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*, S. 175.
[678] Ebenda, S. 176.
[679] Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 423 (§ 213); vgl. *Wissenschaft der Logik*, II, S. 236.
[680] Ebenda, S. 242; vgl. *System der Philosophie*, I, S. 428 (§ 215).
[681] Ebenda, S. 428 f. (§ 215).
[682] Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 352.
[683] Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 49 (§ 6).
[684] Ebenda.
[685] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 241; *System der Philosophie*, I, S. 426 ff. (§ 214 und 215).
[686] Ebenda, S. 425 (§ 213 Zusatz).
[687] Ebenda.
[688] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 360.
[689] Ebenda, S. 371.
[690] Georg Lukács, *Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik*, S. 9 und 10 ff.
[691] Bruno Bauer, Brief an Marx vom 28. 3. 1841, in *Mega* I, 1/2, S. 247.
[692] Heinrich Popitz, a.a.O., S. 53.

693 Ebenda, S. 41.
693a Ebenda, S. 54.
693b Ebenda, S. 44 f.
694 Karl Löwith, a.a.O., S. 109.
695 Robert Heiss, »Hegel und Marx«, in *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Band I, Freiburg 1949, S. 200.
696 *Mega* I, 1/1, S. 64 f.
697 Ebenda, S. 132.
698 Karl Löwith, ebenda.
699 Georg Mende, a.a.O., S. 45.
700 Ebenda.
701 August von Cieszkowski, a.a.O., S. 101.
702 Ebenda, S. 131.
703 Ebenda, S. 132 f.
704 Ebenda, S. 102.
705 Ludwig Feuerbach, a.a.O., S. 161.
706 Ebenda, S. 175.
707 Georg Mende, ebenda.
708 Manfred Friedrich, a.a.O., S. 37.
709 August von Cieszkowski, a.a.O., S. 129 und 131.
710 Ebenda, S. 127.
711 Vgl. August von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie, S. 99.*
712 Carl Ludwig Michelet, a.a.O., S. 4; ähnlich S. 801.
713 Auguste Cornu, a.a.O., S. 163 f., 167–171, 179, 181, 204 f., 244 f. und 537 f.
714 Ebenda, S. 204 f.
715 Vgl. ebenda, S. 163, 170 und 537.
716 *Mega* I, 1/1, S. 65 f. und 132; vgl. auch S. 103.
717 Auguste Cornu, a.a.O., S. 179; ähnlich S. 537.
718 Ebenda, S. 164 und 170.
719 Vgl. audı ebenda, S. 172, 178, 179 und 181.
720 Vgl. z. B. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 237 ff.
721 Auguste Cornu, a.a.O., S. 181.
722 Vgl. ebenda, S. 163, 171, 204 f. und 244 f.
723 Ebenda, S. 204 f. und 537.
724 Ebenda, S. 179, 204 f. und 244.
725 Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in *Mega* I, 1/1, S. 613.
726 *Mega* I, 1/1, S. 65.
727 Ebenda, S. 15.
728 Rolf Sannwald, a.a.O., S. 65.
729 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 159 (§ 60); ähnlich *System der Philosophie*, III, S. 44 (§ 386 Zusatz).
730 Auguste Cornu, a.a.O., S. 538.
731 Manfred Friedrich, a.a.O., S. 38 f.
732 Moses Heß, a.a.O., S. 8.
733 Georg Mende, a.a.O., S. 45 f.
734 *Mega* I, 1/1, S. 102.
735 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 275.
736 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 420.

[737] Manfred Friedrich, a.a.O., S. 35; auch Heinrich Popitz hat die aristotelische Philosophie als eine »in sich geschlossene Totalität« bezeichnet (a.a.O., S. 49).
[738] Moses Heß, »Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie«, a.a.O., S. 623 (bzw. S. 8).
[739] *Mega* I, 1/1, S. 65 f.
[740] Ludwig Feuerbach, »Kritik der christlichen oder ›positiven‹ Philosophie«, a.a.O., 7. Band, S. 129, 133 und 153; vgl. auch Carl Biedermann, *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und sozialen Verhältnissen der Gegenwart*, Leipzig 1841, 2. Band, S. 649 ff.
[741] Bruno Bauer, *Die Posaune usw.*, S. 15 ff.
[742] Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 15 (§ 379 Zusatz).
[743] Manfred Friedrich, a.a.O., S. 36.
[744] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 238.
[745] Carl Biedermann, a.a.O., S. 471.
[746] Ludwig Feuerbach, a.a.O., S. 153.
[747] Karl Löwith, a.a.O., S. 108; ebenso Manfred Friedrich, a.a.O., S. 37.
[748] Bruno Bauer, a.a.O., S. 11 ff., 48 und 16; vgl. auch *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, S. XXIII.
[749] *Mega* I, 1/1, S. 66.
[750] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 442 f.
[751] Marx, »Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung (›Rheinische Zeitung‹ vom 14. 7. 1842)«, in *Mega* I, 1/1, S. 250.
[752] Moses Heß, *Die europäische Triarchie*, S. 12.
[753] Ebenda, S. 12 f.
[754] Ebenda, S. 13, 19, 21 ff., 25 und 32.
[755] Ebenda, S. 21.
[756] Ebenda, S. 27 f.
[757] Ebenda, S. 22 ff.
[758] Dr. Lucius (Ludwig Buhl), »Die europäische Triarchie«, in *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*, Berlin, Nr. 11 vom 13. 3. 1841, S. 161.
[759] Ebenda, S. 165.
[760] August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, S. 58 und 146.
[761] Ebenda, S. 65 und 142.
[762] Ebenda, S. 142.
[763] Ebenda, S. 95.
[764] Heinrich Popitz, a.a.O., S. 48 ff.; besonders S. 54 ff.
[765] Ebenda, S. 4 ff., 50, 58 usw.
[766] Ebenda, S. 4.
[767] Ebenda, S. 4 ff.
[768] Ebenda, S. 54.
[769] Ebenda, S. 59.
[770] Ebenda, S. 58.
[771] Ebenda.
[772] Ebenda.
[773] Ebenda.
[774] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 283 ff.
[775] Heinrich Popitz, a.a.O., S. 54 und 58.

[776] Jürgen Habermas, »Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus« in *Philosophische Rundschau,* 5. Jahrg., Heft 3/4, Tübingen 1957, S. 186.
[777] Ebenda, S. 185; ähnlich S. 186 f.
[778] Heinrich Popitz, a.a.O., S. 54.
[779] Georg Lukács, *Der junge Hegel,* S. 609.
[780] Heinrich Popitz, a.a.O., S. 54 und 56.
[781] Manfred Friedrich, a.a.O., S. 37.
[782] Ebenda.
[783] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 166 ff.; vgl. auch S. 571 ff.
[784] Ebenda, S. 167 f.
[785] Ebenda, S. 182.
[786] Ebenda, S. 179 f.
[787] Ebenda, S. 175; ähnlich S. 180 f.
[788] Rolf Sannwald, a.a.O., S. 65.
[789] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 482, 483 und 485.
[790] Ebenda, S. 486.
[791] Ebenda, S. 489.
[792] Ebenda, S. 488, 492, 499, 500 und 513.
[793] Ebenda, S. 474.
[794] *Mega* I, 1/1, S. 52, 85, 91, 93, 97, 100, 116, 118 und 140.
[795] Ebenda, S. 51.
[796] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 388; ebenda, ed. Hoffmeister, S. 159; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 442 f., 497, 498, 499, 502 und 510; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 293; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 550.
[797] Georg Lukács, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx,* a.a.O., S. 292 f.
[798] Roger Garaudy, *La Liberté,* Paris 1955; deutsch: *Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie,* Berlin 1959, S. 189.
[799] *Mega* I, 1/1, S. 14, 36, 52 und 93.
[800] Ebenda, S. 140; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 492.
[801] *Mega* I, 1/1, S. 51 und 94.
[802] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 381 und 388; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 491, 492 und 496 f.
[803] *Ebenda,* S. 497; vgl. S. 442 f.
[804] *Mega* I, 1/1, S. 51.
[805] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 538 f. und 577 f.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 3 und 4; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 137 f.
[806] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 514.
[807] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 162.
[808] *Mega* I, 1/1, S. 85, 88, 93, 97 und 99.
[809] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 475 und 487.
[810] *Mega* I, 1/1, S. 9.

[811] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 425 f.; vgl. auch S. 417 f. und 583; sowie *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 687.
[812] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 515 ff.; »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten«, in *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit,* S. 240 ff.
[813] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 408 f.; vgl. auch *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 5 f. und 17; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 272 f.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 585.
[814] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 6.
[815] Ebenda, S. 5.
[816] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 409.
[817] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 165.
[818] Ebenda, S. 171.
[819] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 276.
[820] Ebenda, S. 275 f.
[821] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 3; vgl. *Phänomenologie des Geistes,* S. 73; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Hoffmeister, S. 239; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 577.
[822] Hegel, »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie usw.«, in *Aufsätze aus dem kritischen Journal usw.,* S. 248.
[823] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 422; vgl. S. 575 f.
[824] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 3.
[825] Hegel, »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie usw.«, in *Aufsätze aus dem kritischen Journal usw.,* S. 247; vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 537 ff. und 553.
[826] Hegel, »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie usw.«, in *Aufsätze aus dem kritischen Journal usw.,* S. 229.
[827] Ebenda, S. 247 f. und 254; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 542.
[828] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 136 ff. und 203.
[829] Ebenda.
[830] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 526, 546 und 584; *Phänomenologie des Geistes,* S. 165.
[831] Ebenda, S. 369 f.; vgl. S. 162 ff.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 549 f. und 583 ff.
[832] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 164.
[833] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 584.
[834] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 164.
[835] Ebenda, S. 182.
[836] Ebenda, S. 158 ff., 339 ff. und 535 ff.
[837] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 474.
[838] Ebenda, S. 491, 492 und 495.
[839] Ebenda, S. 491 und 497.

[840] Ebenda, S. 473 f., 490, 491 und 499; vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 38; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 27 (Vorrede).
[841] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 158 ff.; ed. Glockner, S. 87 ff.
[842] Ebenda, S. 43.
[843] Georg Lukács, a.a.O., S. 292; vgl. auch Georg Mende, a.a.O., S. 41; Rolf Sannwald, a.a.O., S. 73.
[844] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 509 f. und 518.
[845] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 496 f.; vgl. S. 422; *System der Philosophie*, I, S. 116 (§ 37 und Zusatz).
[846] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 283 f.
[847] Ebenda, S. 510.
[848] Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 117 f. (§ 38).
[849] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 194 ff.
[850] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 388 f.
[851] Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 231 (§ 98).
[852] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 67.
[853] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 486.
[854] Ebenda, S. 488 und 509.
[855] *Mega* I, 1/1, S. 32.
[856] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 500.
[857] Ebenda, S. 502 f., 512 und 514.
[858] Ebenda, S. 512 f.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 4.
[859] Auguste Cornu, a.a.O., S. 145 und 162.
[860] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 506 f. und 516 f.
[861] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 507 f.
[862] *Mega* I, 1/1, S. 84.
[863] Ebenda, S. 85.
[864] Ebenda, S. 85 ff.
[865] Ebenda, S. 87.
[866] Ebenda, S. 88; vgl. S. 100, 106, 107, 109, 113 und 125.
[867] Ebenda, S. 89.
[868] Ebenda, S. 90 ff.
[869] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 492 ff.
[870] *Mega* I, 1/1, S. 93.
[871] Ebenda, S. 95; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, S. 425.
[872] *Mega* I, 1/1, S. 96 ff.
[873] Ebenda, S. 100 ff.
[874] So z. B. von Rolf Sannwald, a.a.O., S. 106 ff.
[875] *Mega* I, 1/1, S. 142 f.
[876] Ebenda, S. 143.
[877] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner,

S. 67; ähnlich S. 385; vgl. *System der Philosophie*, I, S. 227 ff. (§ 96 ff.); *Wissenschaft der Logik*, I, S. 184 ff.

878 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 182 (§ 124).

879 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 368 ff.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 426; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 5.

880 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 266 (§ 185).

881 Hegel *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 473, 474, 478, 482, 485, 500 f. und 427.

882 Ebenda, S. 501, 502, 503 und 514.

883 Ebenda, S. 512.

884 Ebenda, S. 503 und 505.

885 *Mega* I, 1/1, S. 85.

886 Ebenda, S. 86.

887 Ebenda.

888 Ebenda, S. 87; dann auch S. 142.

889 Ebenda, S. 88.

890 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 489 ff.

891 *Mega* I, 1/1, S. 89; vgl. S. 29 und 125 f.

892 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 489.

893 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 185.

894 Ebenda, S. 192 f.

895 *Mega* I, 1/1, S. 125 f.

896 Ebenda, S. 124.

897 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 500.

898 Ebenda, S. 487.

899 Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I. Teil, Das Altertum, 11. Aufl., ed. Praechter, Berlin 1920, S. 479.

900 Rolf Sannwald, a.a.O., S. 110.

901 *Mega* I, 1/1, S. 125.

902 Ebenda, S. 91; vgl. auch S. 44.

903 Ebenda, S. 93.

904 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 494.

905 Ebenda, S. 495.

906 Ebenda, S. 498.

907 *Mega* I, 1/1, S. 99.

908 Ebenda.

909 Ebenda, S. 124.

910 Ebenda, S. 126.

911 Ebenda.

912 Ebenda, S. 32; ähnlich auch S. 33, 36, 40 und 41.

913 Ebenda, S. 33 und 35.

914 Ebenda, S. 100.

915 Ebenda, S. 29; ähnlich S. 125.

916 Ebenda, S. 110.

917 Roger Garaudy, a.a.O., S. 63 f.

918 Ebenda, S. 189.

919 Vgl. z. B. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 429; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 408 u. a.

920 *Mega* I, 1/1, S. 144.

921 Ebenda, S. XXXI f.
922 Ebenda, S. 143 f.
923 Ebenda, S. 36 und 52.
924 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 231 (§ 98).
925 *Mega* I, 1/1, S. 93.
926 Ebenda, S. 92.
927 Ebenda, S. 124.
928 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 164.
929 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 416.
930 Ebenda, S. 489; vgl. auch S. 487.
931 Ebenda, S. 524; ähnlich auch S. 533.
932 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 67.
933 Ebenda, S. 687; ähnlich auch *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 418.
934 *Mega* I, 1/1, S. 93; vgl. S. 99.
935 Ebenda, S. 96 ff.
936 Ebenda, S. 97.
937 Ebenda, S. 113; vgl. S. 99.
938 Carl Friedrich Köppen, a.a.O., S. 39 (Franz Mehring zitiert diese Stelle mit sinnwidrig verändertem Wortlaut in *Karl Marx. Geschichte seines Lebens,* Leipzig 1918, S. 28; desgl. Rolf Sannwald, a.a.O., S. 49).
939 *Mega* I, 1/1, S. 141.
940 Ebenda, S. 13.
941 Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* ed. Heimsoeth, 14. Aufl., Tübingen 1948, S. 153.
942 *Mega* I, 1/1, S. 15.
943 Ebenda, S. 14.
944 Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* III. Teil, I. Abt. (4. Aufl., ed. Wellmann), Leipzig 1909, S. 13.
945 Ebenda, S. 12; Friedrich Ueberweg, a.a.O., S. 431; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 427.
946 *Mega* I, 1/1, S. 18 und 97 (z. B. Diogenes Laertius X, 121).
947 Ebenda, S. 20 und 22.
948 Ebenda, S. 137.
949 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 476.
950 Ebenda, S. 477.
951 Ebenda, S. 513.
952 Friedrich Ueberweg, a.a.O., S. 468.
953 Ebenda, S. 429 und 431.
954 Eduard Zeller, a.a.O., S. 23.
955 Ebenda, S. 15.
956 *Mega* I, 1/1, S. 32 und 84; vgl. S. 126.
957 Ebenda, S. 112.
958 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 513.
959 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 171.
960 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 549 f. und 583 f.; vgl. *Phänomenologie des Geistes,* S. 162.
961 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 585.
962 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 165.
963 *Mega* I, 1/1, S. 108.

[964] Ebenda, S. 112.
[965] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 507 f.
[966] *Mega* I, 1/1, S. 92 und 110.
[967] Ebenda, S. 42 und 106.
[968] Ebenda, S. 143.
[969] Ebenda, S. 31.
[970] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 145.
[971] Vgl. Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 231 (§ 98).
[972] Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 505.
[973] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, S. 272 ff.
[974] *Mega* I 1/1, S. 44.
[975] Ebenda, S. 51.
[976] Ebenda, S. 21.
[977] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 161.
[978] Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur,* I. Band, München 1953, S. 122.
[979] Eduard Zeller, a.a.O., S. 24.
[980] *Mega* I, 1/1, S. 52.
[981] Ebenda, S. 113.
[982] Friedrich Ueberweg, a.a.O., S. 484.
[983] *Mega* I, 1/1, S. 47.
[984] Vgl. ebenda, S. 104.
[985] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 426.
[986] Giambattista Vico, a.a.O., S. 172.
[987] *Mega* I, 1/1, S. 105.
[988] J. G. Fichte, »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre«, in *Werke,* Auswahl in 6 Bänden, ed. Medicus, III. Band, Leipzig 1922, S. 17.
[989] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 420 und 422 f.
[990] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 13.
[991] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 421.
[992] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein,* S. 129.
[993] *Mega* I, 1/1, S. 142 f.
[994] Ebenda, S. 140; vgl. S. 52, 85, 86, 91, 93, 97, 100, 116 und 118.
[995] Ebenda, S. 108.
[996] Ebenda, S. 102.
[997] Ebenda, S. 104.
[998] Ebenda, S. 141 f.
[999] Vgl. ebenda, S. 14.
[1000] Ebenda, S. 44.
[1001] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 3.
[1002] Diese Auffassungen finden sich etwa bei Karl Löwith, a.a.O., S. 106 f.; Siegfried Landshut, a.a.O., S. XVII; Heinrich Popitz, a.a.O., S. 48 f.; Rolf Sannwald, a.a.O., S. 49, 54 ff. und 72; Manfred Friedrich, a.a.O., S. 31 ff.
[1003] Rolf Sannwald, a.a.O., S. 55 f.
[1004] Auguste Cornu, a.a.O., S. 178; ähnlich S. 172.
[1005] Ebenda, S. 173.
[1006] So z. B. Georg Lukács, »Zur philosophischen Entwicklung des jungen

Marx«, a.a.O., S. 293 f.; Auguste Cornu, a.a.O., S. 178; Manfred Friedrich, a.a.O., S. 32.

1007 Georg Lukács, a.a.O., S. 293.

1008 Franz Mehring, a.a.O., S. 34.

1009 Rolf Sannwald, a.a.O., S. 107.

1010 Ebenda, S. 103, 111 und 148 f.

1011 Auguste Cornu, a.a.O., S. 173.

1012 So z. B. G. W. Plechanow, *Grundprobleme des Marxismus,* Berlin 1958, S. 14 f.; W. I. Lenin, »Karl Marx«, in *Sämtliche Werke,* Band XVIII, Wien/Berlin 1929, S. 45; Franz Mehring, a.a.O., S. 33 f.; ähnlich auch derselbe in seiner Einleitung zu *Aus dem literarischen Nachlaß von Marx, Engels und Lassalle,* S. 55; Auguste Cornu, a.a.O., S. 179; Rolf Sannwald, a.a.O., S. 100.

1013 Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* Paris, Rivière, 1953, S. 173.

1014 Karl Marx, Brief an Lassalle vom 21. 12. 1857, in *Ferdinand Lassalle, Nachgelassene Briefe und Schriften,* ed. Gustav Mayer, 3. Band, Stuttgart/Berlin 1922, S. 110/111 (die Punkte stehen anstelle fehlender Worte, da das Briefpapier beschädigt ist).

1015 Z. B. Ludwig Feuerbach, »Zur Kritik der christlichen oder ›positiven‹ Philosophie«, in *Hallische Jahrbücher,* Leipzig, 3. 12. 1838.

1016 Rolf Sannwald, a.a.O., S. 49.

1017 August von Cieszkowski, a.a.O., z. B. S. 27 und 139.

1018 Bruno Bauer, *Die Religion des Alten Testamentes usw.*, S. LXII ff.

1019 Karl Rosenkranz, a.a.O., S. 63.

1020 *Mega* I, 1/1, S. 64 f. und 132 f.

1021 Heinrich Popitz, a.a.O., S. 49.

1022 *Mega* I, 1/1, S. 9 und 15.

1023 *Mega* I, 1/2, S. 327.

1024 *Mega* I, 1/1, S. 14.

1025 Vgl. Diogenes Laertius, a.a.O., X, 143; M. T. Cicero, *De finibus bonorum et malorum. Vom höchsten Gut und vom größten Übel,* I, 19, 64.

1026 *Mega* I, 1/1, S. 49.

1027 Vgl. ebenda, S. 19 ff.

1028 Ebenda, S. 125; vgl. S. 21 und 24.

1029 Marx/Engels, »Die deutsche Ideologie«, in *Mega* I, 5, S. 121.

1030 *Mega* I, 1/1, S. 122.

1031 Ebenda, S. 401 ff.

1032 Ebenda, S. 9.

1033 Auguste Cornu, a.a.O., S. 181.

1034 Ebenda, S. 162.

1035 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 184 (§ 79).

1036 Ebenda, S. 185 (§ 80), S. 189 (§ 81), S. 195 (§ 82) und S. 184 f. (§ 79).

1037 Hegel, »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie«, in *Aufsätze aus dem kritischen Journal usw.*, S. 35.

1038 Ebenda, S. 148; *Vorlesungen über die Ästhetik,* I, S. 88.

1039 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 53 (§ 9).

1040 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 236; vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 656.

1041 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 53.

1042 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 196 (§ 82 Zusatz).

1043 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* S. 59 (§ 7).
1044 Vgl. auch Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 330 u. 352.
1045 Ebenda, S. 326 f.; *System der Philosophie,* I, S. 445 f. (§ 235).
1046 Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 15 (§ 379 Zusatz); vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 501 f.
1047 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 448 ff. (§ 238 ff.); *Wissenschaft der Logik,* II, S. 334 ff.
1048 *Mega* I, 1/1, S. 131; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, S. 454 und 460.
1049 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 347; vgl. *Wissenschaft der Logik,* I, S. 157 ff. und 274 ff.; *System der Philosophie,* I, S. 223 (§ 94 Zusatz) und S. 247 (§ 104 Zusatz 2).
1050 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 447 (§ 237).
1051 Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* S. 45.
1052 W. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß,* Berlin 1949, S. 289.
1053 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 350; *Phänomenologie des Geistes,* S. 613; *Wissenschaft der Logik,* I, S. 74 und 173.
1054 Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 448 (§ 237 Zusatz).
1055 Hegel, *System der Philosophie,* II, S. 451 (§ 337 Zusatz); Cieszkowski hat auf die Verknüpfung von Form der gesellschaftlichen Organisation und Erkennen der Umwelt hingewiesen (a.a.O., S. 58 f.):
»So auf dem Rand der Gegenwart angelangt, werden wir erkennen müssen, daß die organische Naturwelt in der ganzen Naturvorstellung der Weltgeschichte erst der Zukunft, nämlich der synthetischen Periode anheimfallen wird, die einen wirklich concreten Organismus aufstellen wird, im Vergleich zu dem die bisher durchgemachten Stufen nur Abstractionen und Elementar-Bestimmungen waren; ... Die chaotischen Bewegungen der Gegenwart werden wir eben alsdann für den *elementarischen Process* des organischen *Lebens* erkennen; ja man könnte sagen, für eine generatio aequivoca, die, indem sie noch ein grosses Geheimnis der Natur ausmacht, vielleicht von ihrem *Analogon im Geiste* aufgeklärt werden wird. Umgekehrt sogar mag es uns erlaubt seyn zu schliessen, dass das Wesen der *Fermentation* und *Biogenie darum* nur bis jetzt verborgen geblieben ist, weil wir die ihm entsprechende Stufe im Geiste noch nicht erreicht haben; gleichsam wie die *Geschichte der Chemie* in der *chemischen Geschichte des Mittelalters* erst ihren Anfang nahm, während die *Physik* im *physischen Alterthum* schon zum Bewusstseyn der Menschheit gelangte.«
Empiriker und Dogmatiker mögen diese Deduktionen belächeln. Die Generation der Gegenwart jedoch – in einer Welt von bürokratisch organisierten Staaten und kybernetisch begründeten Systemen lebend – wird in diesen Thesen die tiefe Ahnung nicht übersehen. Die jeweilige menschliche Praxis bestimmt Form und Inhalt der Erkenntnis.
1056 Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 547.
1057 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III, S. 582.
1058 Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 16 f. (§ 379 Zusatz); *System der Philosophie,* I, S. 355 f. (§ 161 Zusatz); *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 49 ff.; ebenda, ed. Hoffmeister, S. 101 ff.
1059 So z. B. bei Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit,* Berlin 1857, S. 256 u. a.;

Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 163; Karl Löwith, a.a.O., S. 45 und 53; Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich/Stuttgart 1961, S. 66; R. O. Gropp, *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*, Berlin 1959, S. 20 ff.; Gottfried Stiehler, *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch*, Berlin 1960, S. 163.

1060 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 215.

1061 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 235 und 553; *System der Philosophie*, I, S. 197 f. (§ 82 Zusatz).

1062 August von Cieszkowski, a.a.O., S. 7 ff.

1063 Moses Heß, a.a.O., S. 36.

1064 Georg Lukács, a.a.O., S. 36 f.

1065 Hegel, Wissenschaft der Logik I, S. 52.

1066 Ebenda, S. 54.

1067 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 195 (§ 81 Zusatz 2).

1068 Ebenda (§ 82).

1069 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 51; *Wissenschaft der Logik*, II, S. 340.

1070 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 228.

1071 Georg Lukács, a.a.O., S. 30.

1072 Alexandre Kojève, *Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, ed. Fetscher, Stuttgart 1958, S. 112.

1073 Ebenda, S. 135 ff.

1074 Ebenda, S. 143.

1075 Ebenda, S. 150.

1076 Ebenda, S. 152.

1077 Vgl. ebenda, S. 113, 124 und 190.

1078 Ebenda, S. 124 ff.

1079 *Mega* I, 1/1, S. 140.

1080 Ebenda, S. 48.

1081 Ebenda, S. 101 f.

1082 Ebenda, S. 105.

1083 J. G. Fichte, a.a.O., S. 18.

1084 Z. B. *Mega* I, 1/1, S. 64 f. und 132.

1085 Ebenda, S. 117 und 136.

1086 Ebenda, S. 15.

1087 Ebenda, S. 63.

1088 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 221.

1089 *Mega* I, 1/1, S. 138.

1090 Ernesto Grassi, a.a.O., S. 136.

1091 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 222 ff.

1092 Ebenda, S. 225 f.

1093 Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 238 (§ 158 Zusatz); *Vorlesungen über die Ästhetik*, III, S. 36.

1094 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, S. 342; *System der Philosophie*, I, S. 190 (§ 81 und Zusatz 1).

1095 Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, II, S. 668 (§ 367 Zusatz); »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts usw.«, in *Aufsätze aus dem kritischen Journal usw.*, S. 484.

1096 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, S. 128 f.

1097 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 45.

[1098] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 331 und 390 f.
[1099] *Mega* I, 1/2, S. 107.
[1100] *Mega* I 1/1, S. 137.
[1101] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Hoffmeister, S. 350 f.
[1102] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 48 ff.
[1103] *Mega* I, 1/1, S. 49.
[1104] Ebenda, S. 64 und 131.
[1105] Ebenda, S. 131.
[1106] Ebenda, S. 133.
[1107] Ebenda, S. 143; vgl. auch S. 64.
[1108] Ebenda, S. 64.
[1109] Hegel, *System der Philosophie,* I, S. 427 (§ 214).
[1110] Ebenda, S. 190 (§ 81 Zusatz).
[1111] Vgl. Ernesto Grassi, »Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften«, in E. Grassi/Th. v. Uexküll, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften,* Bern 1950, S. 83 f.
[1112] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 335.
[1113] Ebenda, S. 330.
[1114] *Mega* I, 1/1, S. 104; vgl. Hegel, *System der Philosophie,* III, S. 32 (§ 382 Zusatz).
[1115] Georg Lukács, »Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx«, a.a.O., S. 293.
[1116] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 547; vgl. auch S. 546 und 549 (siehe Anm. 364).
[1117] Ebenda, S. 546.
[1118] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, S. 333.
[1119] David Friedrich Strauß, a.a.O., S. 58, 95 und 126.
[1120] Ludwig Feuerbach, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“, a.a.O., 2. Bd., S. 159 und 161.
[1121] August von Cieszkowski, a.a.O., S. 125.
[1122] Georg Lukács, *Der junge Hegel,* S. 678.
[1123] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein,* S. 157.
[1124] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, S. 71 f.
[1125] Z. B. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Hoffmeister, S. 196.
[1126] Ludwig Landgrebe, »Das Problem der Dialektik«, in *Marxismusstudien,* ed. Fetscher, 3. Folge, Tübingen 1960, S. 4 f. und 6.
[1127] August von Cieszkowski, a.a.O., S. 130 f.
[1128] Georg Lukács, *Der junge Hegel,* S. 425 f.
[1129] Ebenda, S. 652.
[1130] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, S. 328; *System der Philosophie,* I, S. 423 (§ 213) und 446 f. (§ 236 f.); *Vorlesungen über die Ästhetik,* I, S. 159 f.; *Phänomenologie des Geistes,* S. 619 f.; *Philosophische Propädeutik,* S. 147 und 166.
[1131] Vgl. z. B. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, S. 460; *System der Philosophie,* III, S. 35 (§ 383 Zusatz).
[1132] Georg Lukács, a.a.O., S. 656.

1133 Ludwig Feuerbach, »Zur Charakterisierung der Schrift: Über Philosophie und Christentum«, a.a.O., 7. Band, S. 104.
1134 Ludwig Feuerbach, »Über Philosophie und Christentum«, ebenda, S. 64.
1135 Ludwig Feuerbach, »Verhältnis zu Hegel (Aufzeichnungen aus dem Jahre 1840 mit späteren Zusätzen)«, a.a.O., 4. Band, S. 428 f.
1136 Erwin Metzke, »Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens«, in *Marxismusstudien*, ed. Fetscher, 2. Folge, Tübingen 1957, S. 3; vgl. Ludwig Landgrebe, a.a.O., S. 43 f.
1137 Friedrich Carl Biedermann, *Fundamental-Philosophie*, S. VIII f.
1138 Moses Heß, a.a.O., S. 8.
1139 Vgl. z. B. ebenda, S. 14, 34, 36 f., 106 f. u. a.
1140 David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 1. Bd., Tübingen 1840, S. 22 f.
1141 Benedetto Croce, a.a.O., S. 58 f.
1142 Hegel, *System der Philosophie*, III, S. 444 (§ 552).
1143 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 488.
1144 Hegel, *Philosophische Propädeutik*, S. 53.
1145 Giambattista Vico, a.a.O., S. 125.
1146 Jean-Paul Sartre, *Materialismus und Revolution*, Berlin 1960, S. 69.
1147 Ebenda, S. 104.
1148 Ebenda, S. 79.
1149 Hegel, *System der Philosophie*, I, S. 445 (§ 234 Zusatz).
1150 Stanislaw Warynski (i. e. Leo Kofler), *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, Bern 1944, S. 311 f.
1151 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, S. 144; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 69 ff.
1152 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 212.
1153 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 125 f.; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 80.
1154 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 386 (§ 279 Zusatz).
1155 Georg Lukács, *Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik*, S. 9 f.
1156 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 53; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 11.
1157 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 329; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Glockner, S. 67.
1158 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 23.
1159 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 684.
1160 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, S. 72.
1161 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 207 ff.
1162 Ebenda, S. 354; vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 599 ff.
1163 Rugard Otto Gropp, a.a.O., S. 44.
1164 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, S. 689.
1165 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, S. 356.
1166 Ebenda, S. 355 und 552; vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, ed. Hoffmeister, S. 192 f.
1167 Vgl. z. B. Ludwig Feuerbach, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, a.a.O., 2. Band, S. 174 f.; Friedrich Engels, »Retrograde Zeichen der

Zeit«, a.a.O., S. 65; Moses Heß, a.a.O., S. 11 f. und 23 f.; Friedrich Carl Biedermann, a.a.O., S. VI ff. und viele andere Stellen.

1168 Theodor W. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie,* Berlin-Frankfurt/M. 1957, S. 32.

1169 Vgl. Georg Lukács, *Der junge Hegel;* Karl Löwith, a.a.O., S. 52 ff. und 179 ff.

1170 Gottfried Stiehler, a.a.O., S. 163 und 197; R. O. Gropp, a.a.O., S. 30 und 44.

1171 Stanislaw Warynski (i. e. Leo Kofler), a.a.O., S. 313; vgl. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein,* S. 244; vgl. ferner bezüglich der Schranken Hegels: Georg Lukács, a.a.O., S. 159 f.; ders., *Der junge Hegel,* S. 673 ff.

1172 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Glockner, S. 9 (Vorwort von Carl Ludwig Michelet); vgl. auch: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, ed. Hoffmeister, S. XXXII (Vorwort von Johannes Hoffmeister):
»Der Stoff ist nicht nur in ständiger Umschichtung begriffen: die Akzentuierung, Schärfe der Gliederung, Einteilung und Durchführung ist jeweils eine andere ... auch Ereignisse politischer, literarischer und weltanschaulicher Art tragen dazu bei, dem an sich vorhandenen und zu wiederholenden Stoff neue Impulse, andersartige sachliche Akzente und Ausprägungen zu geben. So wird das Verhältnis von Philosophie und ›Weltweisheit‹ in den letzten beiden Jahrgängen besonders ausführlich und eindringlich behandelt.«

1173 Moses Heß, *Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie,* a.a.O., S. 624 (bzw. S. 9).

1174 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 115.

1175 Hegel, Brief an Christiane Hegel vom 18. 1. 1831, in *Briefe von und an Hegel,* ed. Hoffmeister, 3. Band, Hamburg 1954, S. 329.

1176 Herbert Marcuse, a.a.O., S. 34.

IV. RESULTAT

1 Francesco Guicciardini, *Vom politischen und bürgerlichen Leben (»Ricordi«),* neugeordnet und eingeleitet von Ernesto Grassi, Berlin 1941, S. 34.

2 Ernst Bloch, »Der Student Marx«, in *Sinn und Form,* Berlin 1951 (3. Jahrg.), Heft 4, S. 14.

3 Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk,* I. Band (1818–1844), Berlin 1954, S. 183.

4 Georg Mende, *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten,* 3. erw. und verb. Aufl., Berlin 1960, S. 51.

5 Peter Furth/Hans-Joachim Lieber, Nachwort zu *Karl Marx. Frühe Schriften,* I. Band (Band I der Karl-Marx-Studienausgabe), Darmstadt 1962, S. 993.

6 Georg Lukács, »Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx« in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Berlin 1954 (2. Jahrg.), Heft 2, S. 292.

7 Ernst Bloch, a.a.O., S. 13 f.

8 *Mega* I, 1/1, S. 19 ff. und 24; vgl. S. 125.

9 Ebenda, S. 21 ff.

10 Konrad Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel,* Zürich/New York 1940, S. 13.

11 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik,* I, S. 142 ff.; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* S. 44 und 71; *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* S. 59 f. (§ 7 Zusatz); vgl. auch Anm. III, 417 und 651.

12 August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* Berlin 1838, S. 13 f. und 93 ff.; Moses Heß, *Die europäische Triarchie* (anonym erschienen), Leipzig 1841, S. 14; Georg Lukács hat von seinem überwiegend theoretischen Standpunkt aus Heß deswegen kritisiert *(Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik,* Leipzig 1926, S. 15). Er verteidigt hier und später *(Der junge Hegel,* Zürich/Wien 1948, S. 450 f.) die Hegelsche Position.

13 Marx, *Das Kapital,* III. Band, Berlin 1949, S. 873 f.; Engels hat im Unterschied dazu eine bloß theoretische Freiheit behauptet, die von seinem Utopismus ergänzt werden mußte *(Anti-Dühring,* Berlin 1948, S. 138 f. und 351).

14 Moses Heß, a.a.O., S. 8.

15 Z. B. Rugard Otto Gropp, *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus,* Berlin 1959, S. 74 f.

16 Vgl. Marx, »Thesen ad Feuerbach«, in *Mega* I, 5.

17 Rugard Otto Gropp, *Das nationale philosophische Erbe,* Berlin 1960, S. 85.

18 Friedrich Engels, Brief an Franz Mehring vom 28. 9. 1892, in Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe,* Berlin 1953, S. 541.

19 Auguste Cornu, a.a.O., S. 82.

20 Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* Berlin 1947, S. 11 f.

21 Rolf Sannwald, *Marx und die Antike,* phil. Diss. d. Univ. Basel, Einsiedeln 1956, S. 44.

22 Georg Mende, a.a.O., S. 48.

23 Ernst Bloch, a.a.O., S. 13.

24 Gustav Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie,* I. Band, Den Haag 1934, S. 175.

25 Marx, *Das Kapital,* I. Band, Berlin 1947, S. 17 f.

Literaturverzeichnis

Theodor W. *Adorno*, Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin/Frankfurt/M. 1957.
Aristoteles, Metaphysik, ed. Bassenge, Berlin 1960.
Über die Seele, ed. Grumach, Berlin 1959.
Hans *Barth*, Wahrheit und Ideologie, 2. Aufl., Zürich/Stuttgart 1961.
Bruno *Bauer*, Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt (Kritik der Geschichte der Offenbarung I), 1. Bd., Berlin 1838.
Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1. Bd., Leipzig 1841.
Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum (anonym erschienen), Leipzig 1841.
»Briefe an Karl Marx«, in Mega I, 1/2.
David *Baumgardt*, »Über den ›verloren geglaubten‹ Anhang zu Karl Marxens Doktordissertation«, in Gegenwartsprobleme der Soziologie. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag, ed. Eisermann, Potsdam 1949.
Konrad *Bekker*, Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel, Zürich/New York 1940.
(Friedrich) Carl *Biedermann*, Fundamental-Philosophie, Leipzig 1838.
»Das preußische Staatsprinzip, kritisch beleuchtet«, in Hallische Jahrbücher, Leipzig 1839 (2. Jg.) Nr. 273 ff.
Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und sozialen Verhältnissen der Gegenwart, 2 Bände, Leipzig 1841.
Ernst *Bloch*, »Der Student Marx«, in Sinn und Form, Berlin 1951, 3. Jg., H. 4.
Karl Hugo *Breuer*, Der junge Marx. Sein Weg zum Kommunismus, Köln 1954.
Giordano *Bruno*, »Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen«, in Gesammelte Werke, ed. Kuhlenbeck, 4. Band, Jena 1906.
Marcus Tullius *Cicero*, Vom höchsten Gut und vom größten Übel, ed. Kabza, München 1960.
Tuskulanische Gespräche, München (Goldmann) 1959.
Vom Wesen der Götter, München (Goldmann) 1962.
August von *Cieszkowski*, Prolegomena zur Historiosophie, Berlin 1838.
Gott und Palingenesie, Berlin 1842.
Auguste *Cornu*, Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, 1. Band (1818–1844), Berlin 1954.
Benedetto *Croce*, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1909.
Gerd *Dicke*, Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx, Köln und Opladen 1960.
Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. von O. Apelt, 2 Bände, Berlin 1955.
Friedrich *Engels*, Brief an Fr. Graeber vom 9. 12. 1839 – 5. 2. 1840, in Mega I, 2
Retrograde Zeichen der Zeit, ebenda
Ernst Moritz Arndt, ebenda
Schelling und die Offenbarung, ebenda
Karl Marx. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Rezension), in Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1947.

Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1946.
Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin 1946.
Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), Berlin 1948.
Epikur, Von der Überwindung der Furcht, ed. Gigon, Zürich 1949.
Iring *Fetscher,* »Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie«, in Marxismusstudien, ed. Fetscher, 1. Folge, Tübingen 1954.
Ludwig *Feuerbach,* »Todesgedanken«, in Sämtliche Werke, ed. Bolin und Jodl, Stuttgart 1903, 1. Band.
»Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, a.a.O., 2. Bd.
»Kritik der christlichen oder ›positiven‹ Philosophie«, a.a.O., 7. Band.
»Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit«, ebenda.
»Zur Charakterisierung der Schrift: Über Philosophie und Christentum«, ebenda.
»Verhältnis zu Hegel (Aufzeichnungen aus dem Jahre 1840 mit späteren Zusätzen)« a.a.O., 4. Bd.
»Das Wesen des Christentums«, a.a.O., 6. Bd.
J. G. *Fichte,* »Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten«, in Werke, Auswahl in 6 Bänden, ed. Medicus, Leipzig 1922, 1. Bd.
»Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre«, a.a.O., 3. Bd.
Kuno *Fischer,* Hegels Leben, Werke und Lehre, II. Bd., 2. Aufl., Heidelberg 1911.
Manfred *Friedrich,* Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx, Berlin 1960.
Peter *Furth*/Hans-Joachim *Lieber,* Nachwort zu Karl Marx. Frühe Schriften, 1. Band (Band I der Karl-Marx-Studienausgabe), Darmstadt 1962.
Eduard *Gans,* Vermischte Schriften, 1. Bd., Berlin 1834.
Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836.
»Meine politischen Meinungen«, in Hallische Jahrbücher, Leipzig, 3. Jg., Nr. 113 vom 11. 5. 1840.
Nachruf auf Eduard Gans, in Hallische Jahrbücher, Leipzig, 2. Jg., Nr. 132 vom 3. 6. 1839.
Roger *Garaudy,* Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie, Berlin 1959.
Ernesto *Grassi,* »Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften«, in E. Grassi/Th. v. Uexküll, Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, Bern 1950.
Kunst und Mythos, Hamburg 1957.
Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1962.
Rugard Otto *Gropp,* Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus, Berlin 1959.
Das nationale philosophische Erbe, Berlin 1960.
Carl *Grünberg,* »Karl Marx als Abiturient«, in Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung«, 11. Jg., Leipzig 1925 und 12. Jg., Leipzig 1926.
Francesco *Guicciardini,* Vom politischen und bürgerlichen Leben (Ricordi), neugeordnet und eingeleitet von Ernesto Grassi, Berlin 1941.
Jürgen *Habermas,* »Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus«, in Philosophische Rundschau, Tübingen 1957 (5. Jg.), Heft 3/4.

Nicolai *Hartmann*, Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Teil (Hegel), Berlin/Leipzig 1929.

Arnold *Hauser*, Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, 1. Bd., München 1953.

Rudolf *Haym*, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857.

G. W. F. *Hegel*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, ed. Glockner, Stuttgart 1949 ff.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (System und Geschichte der Philosophie), ed. Hoffmeister (Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe), Leipzig 1944.

Briefe von und an *Hegel*, 4 Bände, ed. Hoffmeister (Sämtliche Werke, Neue kritische Ausgabe) Hamburg 1952 ff.

Heinrich *Heine*, »Die romantische Schule«, in Sämtliche Werke in 12 Bänden, Hamburg (Hoffmann und Campe) o. J., 7. Bd.

»Briefe über Deutschland«, ebenda.

»Geständnisse«, a.a.O., 8. Bd.

Robert *Heiss*, »Hegel und Marx«, in Symposion. Jahrbuch für Philosophie, 1. Bd., Freiburg 1949.

Wesen und Formen der Dialektik, Köln/Berlin 1959.

Alexander *Herzen*, »Die romantischen Dilettanten«, in Ausgewählte philosophische Schriften, Moskau 1949.

Moses *Heß*, Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas (anonym erschienen), Stuttgart 1837.

Die europäische Triarchie (anonym erschienen), Leipzig 1841.

»Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie«, in Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland, Berlin, Nr. 40 vom 9. 10. 1841 (wieder abgedruckt in Moses Heß, Sozialistische Aufsätze (1841–1847), ed. Zlocisti, Berlin 1921).

Johannes *Hoffmeister*, Vorwort zu Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (System und Geschichte der Philosophie), Leipzig 1944.

Paul-Henri *d'Holbach*, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Berlin 1960.

Friedrich *Hölderlin*, Hyperion, Wuppertal o. J.

Jean *Hyppolite*, Etudes sur Marx et Hegel, Paris, Rivière, 1955.

Carl *Jantke*, Der vierte Stand, Freiburg 1955.

Immanuel *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.), in Werke, ed. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss., 3. Bd., Berlin 1904.

Leo *Kofler* (Stanislaw Warynski), Die Wissenschaft von der Gesellschaft, Bern 1944.

Alexandre *Kojève*, Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens, ed. Fetscher, Stuttgart 1958.

Carl Friedrich *Köppen*, Friedrich der Große und seine Widersacher, Leipzig 1840.

Brief an Marx, in Mega I, 1/2.

Ludwig *Landgrebe*, »Das Problem der Dialektik«, in Marxismusstudien, ed. Fetscher, 3. Folge, Tübingen 1960.

Siegfried *Landshut*, Einleitung zu Karl Marx. Die Frühschriften, Stuttgart 1953.

Wladimir I. *Lenin*, »Karl Marx«, in Sämtliche Werke, Bd. XVIII, Wien/Berlin 1929.
Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949.
Eugen *Lewin-Dorsch*, »Der junge Marx«, in Die Glocke, Berlin, 10. Jg., 2. Bd. (Okt. 1924–März 1925), Nr. 46 vom 14. 2. 1925.
Karl *Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche, 2. Aufl., Stuttgart 1950.
Dr. *Lucius* (Ludwig Buhl), »Die europäische Triarchie«, in Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland, Berlin, Nr. 11 vom 13. 3. 1841.
Titus *Lucretius Carus*, Von der Natur der Dinge, Frankfurt/M. und Hamburg (Fischer) 1960.
Georg *Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.
Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik, Leipzig 1926.
Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur, Berlin 1947.
Der junge Hegel, Zürich/Wien 1948.
»Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx«, in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1954 (2. Jg.), Heft 2.
Niccolò *Machiavelli*, Der Fürst, Stuttgart (Reclam) 1961.
Herbert *Marcuse*, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied/Rh. 1962.
Alfred *von Martin*, Geist und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1948.
Eleanor *Marx*, Karl Marx, in Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär, ed. Rjazanow, Wien/Berlin 1928.
Heinrich *Marx*, Briefe an Karl Marx, in Mega I, 1/2.
Karl *Marx*, Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes, Trier (Trevirensia) 1947 (Nachwort des Herausgebers W. B.).
Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln (1853), Düsseldorf 1953.
Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.
Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1947.
Briefe an Kugelmann, Berlin o. J. (ca. 1947/48).
Briefe an Lassalle, in Ferdinand Lassalle, Nachgelassene Briefe und Schriften, ed. G. Mayer, 3. Bd., Stuttgart/Berlin 1922.
Das Kapital, I. Band, Berlin 1947 und III. Band, Berlin 1949.
Karl *Marx*/Friedrich *Engels*, Historisch-kritische Gesamtausgabe (Mega), ed. Rjazanow bzw. Adoratskij, I. Abt., Bd. 1–6, Frankfurt/M. bzw. Berlin 1927–1932.
Werke, 1. Bd., Berlin 1958 (Vorwort der sowjetischen Herausgeber).
Briefwechsel, 4 Bände, Berlin 1949/50.
Ausgewählte Briefe, Berlin 1953.
Gustav *Mayer*, Friedrich Engels. Eine Biographie, 1. Bd., Den Haag 1934.
Franz *Mehring*, Einleitung zu Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Stuttgart 1902, 1. Bd.
Karl Marx. Geschichte seines Lebens, Leipzig 1918.
Georg *Mende*, Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, 3. erw. und verb. Aufl., Berlin 1960.
Erwin *Metzke*, »Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens«, in Marxismusstudien, ed. Fetscher, 2. Folge, Tübingen 1957.
Carl Ludwig *Michelet*, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2. Teil, Berlin 1838.

Vorwort zu Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Jubiläumsausgabe, Bd. 17).
Sepp *Miller*/Bruno *Sawadzki*, Karl Marx in Berlin, Berlin 1956.
Wilhelm *Nestle*, Die Nachsokratiker, 2 Bände, Jena 1923.
Platon, Sämtliche Werke, ed. W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Hamburg 1957 ff.
G. W. *Plechanow*, Grundprobleme des Marxismus, Berlin 1958.
Plutarch, »Man kann nach Epikurs Grundsätzen nicht glücklich werden« in Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophische Schriften, Zürich 1948.
Heinrich *Popitz*, Der entfremdete Mensch, Basel 1953.
Max *Ring*, Erinnerungen, Berlin 1898, 1. Bd.
D. *Rjazanow*, Einleitung zu Mega I, 1/1 und 1/2.
Karl *Rosenkranz*, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844.
Jean Jacques *Rousseau*, Emil oder Über die Erziehung, Leipzig (Reclam) o. J., 2 Bände.
Der Gesellschaftsvertrag, München 1948.
Rolf *Sannwald*, Marx und die Antike, phil. Diss. d. Univ. Basel, Einsiedeln 1956.
Jean Paul *Sartre*, Materialismus und Revolution, Berlin (Ullstein) 1960.
F. W. J. *Schelling*, »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«, in Werke, ed. Schröter, München 1927/28, 1. Hauptband
»Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen«, ebenda
»System des transzendentalen Idealismus«, a.a.O., 2. Hauptband
»Darstellung meines Systems der Philosophie«, a.a.O., 3. Hauptband
»Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (11. Vorlesung)«, ebenda
»Berliner Antrittsrede«, a.a.O., 6. Hauptband.
Hubert *Schiel*, Die Umwelt des jungen Karl Marx, Trier 1954.
Friedrich *Schlegel*, 1794–1802. Seine prosaischen Jugendschriften, ed. Minor, Wien 1882, 2 Bände.
A. A. *Shdanow*, »Kritische Bemerkungen zu G. F. Alexandrows Buch ›Geschichte der westeuropäischen Philosophie‹«, in Über Kunst und Literatur, Stuttgart 1952.
Othmar *Spann*, Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlicher Grundlage, 9. Aufl., Leipzig 1922.
Gottfried *Stiehler*, Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, Berlin 1960.
David Friedrich *Strauß*, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bände, Tübingen 1835/36.
Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, I. Bd. (1.–3. Heft), Tübingen 1838.
Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bände, Tübingen 1840/41.
Erich *Thier*, Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957.
Friedrich *Ueberwegs*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Teil (Das Altertum), 11. Aufl., ed. Praechter, Berlin 1920.
Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Teil (Die deutsche Philosophie

des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart), 12. Aufl., völlig neubearbeitet von T. K. Oesterreich, Berlin 1923.

Giambattista *Vico,* Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, München 1924.

Karl *Vorländer,* Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1911, 2 Bände.

Wilhelm *Windelband,* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, ed. Heimsoeth, 14. Aufl., Tübingen 1948.

Ludwig *Woltmann,* Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung, Düsseldorf 1900.

Eduard *Zeller,* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III. Teil, 1. Abt. (4. Aufl., ed. Wellmann), Leipzig 1909.

Theobald *Ziegler,* Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Berlin 1911.

Es ist versucht worden, sämtliche aus fremden Schriften entnommene Gedanken in den Anmerkungen zu belegen, soweit ihre Herkunft nicht aus dem Text offensichtlich ist.

Im Text vorkommende Verweise auf andere Abschnitte bzw. auf frühere Anmerkungen, die ohne römische Ziffern gegeben werden, beziehen sich stets auf Text oder Anmerkungen des gleichen Kapitels (I–IV).

Der Einfachheit halber wurde die originale Schreibweise der zitierten Autoren übernommen.

Aus Gründen der Arbeitsersparnis wurden die Anmerkungen nur kapitelweise durchlaufend numeriert. Jede zitierte Schrift ist innerhalb der Anmerkungen zu dem betreffenden Kapitel einmal mit vollständigem Titel aufgeführt.

Die Belege für die zitierten Hegel-Stellen beziehen sich jeweils, wenn nicht anders angegeben, auf den entsprechenden Band der Jubiläumsausgabe.

Die interpretierten Schriften Marxens sowie alle Zitate aus seinen Frühschriften werden nach dem Text der Historisch-kritischen Gesamtausgabe, I. Abteilung (Mega I) wiedergegeben.

Inhalt